Der Begriff der Antithesis bei Fichte

Inaugural-Dissertation
zur Erlangung der Doktorwürde genehmigt von der
Philosophischen Fakultät der
Friedrich - Wilhelms - Universität zu Berlin

Von
Franz Eduard Egbert Hildebrandt
aus Königsberg i. Pr.

Tag der Promotion: 8. Februar 1935
Tag der mündlichen Prüfung: 20. Juli 1933

Günthers Buchdruckerei, Saalfeld Ostpr.

128

Referenten: Professor Dr. Max Dessoir
Professor Dr. Heinrich Maier †

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

Der Begriff der Antithesis bei Fichte

Ich bin, was ich bin, weil ich es habe sein wollen. Fichte, VIII, 348.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41550822_0116

Erster Teil

Vorwegnahme der Voraussetzungen

Teil I

Einleitung.

I. Der absolute Begriff.
   A. Das Handeln.
   B. Das Zusehen.
   C. Die Genesis.

II. Das Gesetz der Objektivation.
   A. Das Dasein.
   B. Die empirische Unendlichkeit und ihr kritischer Begriff.
   C. Die Fünffachheit.

III. Die Geschichte.
   A. Die Identität von System und Geschichte.
   B. Die Wissenschaftslehren von 1794, 1801 und 1812.
   C. Die Fichtesche Philosophie als Stufe der Genesis des Geistes im Zusammenhang mit Spinoza, Leibniz, Kant und Hegel.

Teil II

Seite 35, 36.

Teil III

Nicht ausgeführt.

Einleitung

Der Gegenstand, mit dem wir es zu tun haben, ist der Begriff der Antithesis. Dieser Begriff bleibt um so mehr in seinem Wesen unverstanden, als man sich daran gewöhnt, in ihm lediglich ein Verfahren zu sehen, das von irgendwoher an die Dinge herangetragen wird. Die Trennung des Gegenstandes von der Art seiner Behandlung ist aber keineswegs selbstverständlich. Aus ihr würde die Unmöglichkeit einer an sich wahren Erkenntnis, und ein unendliches, niemals zu befriedigendes Streben des Menschen nach der Wahrheit folgen, was aber der Tatsache, daß wir Erkenntnisse haben, die mit dem Anspruch auf absolute Wahrheit auftreten, widerspricht. Jene Trennung erweist sich also als voreilig. Sie erscheint als eine bloße, zum Dogma erhobene Meinung, mit der eine vor dem Gegenstande empfundene Ohnmacht sich zu rechtfertigen sucht. Bevor wir nicht durch den dauernden erfolglosen Kampf, in den Kern der Dinge einzudringen, entmutigt sind, werden wir nicht zugeben können, daß man von vornherein durch das Auseinanderreißen von Sache und Methode über das Schicksal der Erkenntnis entscheidet; vielmehr werden wir im Gegenteil zusehen, ob nicht aus dem Wesen der Sache auch das Verfahren hervorgeht, sie richtig zu bestimmen.

Unser Thema heißt nicht schlechthin der Begriff der Antithesis, sondern der Begriff der Antithesis bei Fichte. Diese Einschränkung hat ihren guten Grund. Der Begriff der Antithesis, weit entfernt eine Merkwürdigkeit bloß der Fichteschen Philosophie zu sein, wird hier bei Fichte zum ersten Male in der Geschichte bewußt Gegenstand der Erkenntnis. Wir müssen scharf auseinanderhalten, was an sich Gegenstand der Erkenntnis ist, und was für die Erkenntnis Gegenstand ist, was sie für ihren Gegenstand hält; beide Male ist der Gegenstand an sich derselbe und nur in Beziehung auf die Erkenntnis

ein anderer. Es läßt sich also sehr wohl denken, daß die Antithesis, obwohl sie an sich Gegenstand der Erkenntnis ist, dennoch erst bei Fichte als eben dieser Gegenstand erkannt wird.

Wir dürfen uns nicht dadurch irre machen lassen, daß Fichte das Wort Antithesis eigentlich nur in der Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre aus dem Jahre 1794 verwendet, und auch hier weniger zur Kennzeichnung einer Sache, als zur Kennzeichnung eines Verfahrens, das er als das antithetische oder analytische dem synthetischen gegenüberstellt. „Die Handlung, da man in Verglichenen das Merkmal aufsucht, worin sie entgegengesetzt sind, heißt das antithetische Verfahren; gewöhnlich das analytische", (I, 112) das synthetische Verfahren aber besteht darin, daß man „in Entgegengesetzten dasjenige Merkmal aufsuche, worin sie gleich sind" (I, 113). Daß sich der Begriff der Antithesis nicht in dieser methodischen Bedeutung erschöpft, sondern darüber hinaus eine sachliche Bedeutung hat, lehrt ein Blick auf die höchsten Begriffe des Systems, Ich und Nicht-Ich. Denn wie das Ich „absolute Thesis" (vgl. I, 115), so ist das Nicht-Ich absolute Antithesis.

Im Jahre 1801 erscheint neben den Begriffen Ich und Nicht-Ich der Begriff des absoluten Seins oder des Absoluten schlechthin (II, 12, 13). Dadurch wird das Ich allem Anschein nach von seinem Thron gestürzt; es wird selber mitsamt dem ihm entgegengesetzten Nicht-Ich zur Antithesis des absoluten Seins; diese Antithesis aber ist Freiheit. Ich und Nicht-Ich fallen also durch die Entgegensetzung gegen das Absolute in eins zusammen und treten als Freiheit dem Sein gegenüber; ihr Ineinsfallen zeigt sich auch äußerlich durch das Verschwinden ihrer Namen. So wird der Gegensatz von Ich und Nicht-Ich durch den höheren von Sein und Freiheit verdrängt. Der Gegenstand unserer Untersuchung wäre danach nicht das Nicht-Ich, sondern die Freiheit.

Greifen wir die Anweisung zum seligen Leben von 1806 heraus, so bemerken wir, daß Fichte nicht mehr von Sein und Freiheit, sondern von Sein und Dasein redet (V, 440). An die Stelle der Freiheit ist das Dasein getreten, nunmehr, und dieser Begriff ist ohne Zweifel die umfassendste und glücklichste For-

mel, deren wir uns bedienen können. Der Begriff der Antithesis, der Gegenstand unserer Arbeit, bedeutet Dasein. Max Wundt hat über die späteren Schriften Fichtes gesagt: „In ihnen erscheint das Verhältnis von Sein und Dasein geradezu als die Grundfrage der W. L." (Fichte-Forschungen, 1929, S. 243). Vor ihm hat Dietrich Heinrich Kerler diese Grundfrage der Wissenschaftslehre als Frage nach dem „Dasein des Absoluten" ausgedrückt (Die Fichte-Schellingsche Wissenschaftslehre, Ulm 1917.).

Diejenigen, welche die Einheitlichkeit der Fichteschen Philosophie bestreiten, würden jene Frage nach dem Dasein — der Ausdruck „Dasein des Absoluten" ist eigentlich eine Tautologie, weil Dasein ja gar nichts anderes heißen kann als Sein, das da ist — nicht als Grundfrage der Wissenschaftslehre gelten lassen, sondern nur als die einer bestimmten, von 1801 an vorgetragenen, nicht aber der ursprünglichen von 1794. Den Gegenstand des Streites bildet das oben erwähnte Hinzutreten des Absoluten zu den Begriffen Ich und Nicht-Ich, wodurch sich diese als Dasein von dem absoluten Sein abheben; die Meinungen gehen in der Erklärung dieses Hinzutretens auseinander.

Die Vertreter der unveränderten Lehre dürften in der Mehrheit und nicht, wie Richard Falkenberg berichtet, in der Minderheit sein (Geschichte der neueren Philosophie, 9. Auflage 1927, S. 417); zu ihnen zählen, um nur ein paar Namen zu nennen, der Philosoph selbst und sein Sohn, Immanuel Hermann Fichte, ferner Löwe, Medicus, Hielscher, Ehrenberg. Den Vertretern der Ansicht, daß Fichte seine Lehre geändert habe, sind vor allem Johann Eduard Erdmann, der aber später die Kluft „für sehr viel schmaler" gehalten hat, „als sie ihm früher schien" (Grundriß der Geschichte der Philosophie, 2. Auflage Bd. II, S. 416); weiter die führenden Köpfe der badischen Schule, Windelband, Rickert, Lask zuzurechnen. Erdmann beschreibt den strittigen Punkt wie folgt: „Ursprünglich war Sein bei Fichte nur Mittel für das Sollen, es gab kein anderes als relatives, sinnliches, und das höchste Denkbare war das Sollen (Gesetz, moralische Weltordnung, Gott). Nun fügt er aber ... zu seinen bisherigen Lehren ein absolutes Sein

hinzu" (a. a. O. § 315, S. 446). Hören wir noch Windelband: „Die Lehre von der Gottheit als dem ordo ordinans mit ihrer Leugnung des absoluten Seins der Gottheit ist die strikte Konsequenz der Philosophie des Tuns, welche den ersten Standpunkt der Wissenschaftslehre charakterisiert. Von ihr aus muß die von den Historikern der Philosophie vielfach erörterte Frage entschieden werden, ob die Darstellung der Wissenschaftslehre nach 1800 ein zweites, ein verändertes System zu ihrem Inhalte habe. Und von diesem Gesichtspunkt aus muß die Frage entschieden bejaht werden. Denn in der zweiten Lehre erscheint bei Fichte die Gottheit als das absolute Sein, was sie auf dem ersten Standpunkte gar nicht sein konnte." (Geschichte der neueren Philosophie, 5. Auflage, 1911, Bd. II, S. 241).

So richtig diese Feststellung ist, so kommt in der Folge doch alles auf das Verhältnis jener beiden Standpunkte an. Statt zu fragen, unter welcher Bedingung sich jener Zwiespalt beseitigen läßt, begnügen sich die Anhänger der veränderten Lehre mit der bloßen Tatsache eines Unterschiedes.

Stellen wir dagegen die genannte Frage, dann wird sich so gewiß eine Antwort auf sie finden lassen, als es ein und derselbe Mensch ist, welcher der Wissenschaftslehre ihre Gestalt gab. Aber wir brauchen uns gar nicht zu diesem sehr allgemeinen Argument zu flüchten, um Glauben für unsere Ansicht zu erwecken. Es zeigt sich klipp und klar, daß die ursprüngliche und die spätere Form der Wissenschaftslehre sich ohne Schwierigkeit zu einem Ganzen zusammenfügen, wenn man nur zwischen Sein und Dasein gehörig unterscheidet. Das aber haben Erdmann und Windelband unterlassen. So vermögen sie auch den Unterschied nicht zu würdigen, der zwischen dem Begriff Gottes und Gott selbst als dem vom Begriffe vorausgesetzten Gegenstand besteht, auf den sich der Begriff als Begriff bezieht. Denn alsdann ergibt sich, daß die Wissenschaftslehre von 1794 niemals Gott, sondern nur den Begriff von Gott im Auge hat, und dieser Begriff ist freilich nicht das absolute Sein, sondern Sollen, Tun, Gesetz, moralische Weltordnung; daß aber in der Wissenschaftslehre von 1801 auch Gott neben seinen Begriffe herangezogen wird. So gesehen erhalten wir nicht

zwei Systeme, sondern ein System. Gewiß kann man Fichte Aequivokationen vorwerfen (Friedrich Ueberweg, Grundriß der Geschichte der Philosophie, vierter Teil, 12. Auflage, 1923, S. 10); das Wort Sein braucht er sowohl für Sein schlechthin, als auch für den Begriff des Seins und für Dasein; aber wer sich einmal aufrichtig mit der Sprache abgemüht hat, weiß, daß es oft unmöglich ist, Aequivokationen zu vermeiden, wenn man überhaupt klar und verständlich bleiben will; es gehört gerade zur Meisterung der Sprache eine gewisse „Leichtfertigkeit" im Umgehen mit dem Worte, um die Herrschaft über den Sinn des Gesagten nicht aus der Gewalt zu lassen. Wollte man aber Sein und Dasein recht unterschieden haben und trotzdem, oder gerade deshalb auf die Verschiedenheit beider Wissenschaftslehren pochen, so hat man nun entweder doch vergessen, sich auf den Grund jener Kluft zu besinnen, oder man weiß nicht mehr, was man redet. Denn das Vorhandensein einer Kluft braucht von dem Anhänger der unveränderten Lehre keineswegs in Abrede gestellt zu werden, sondern es wird nur ihr Ursprung aus dem Begriffe erklärt; denn sie ist durch den Begriff selbst unmittelbar gesetzt. Nehmen wir vorweg, daß, wie sich zu seiner Zeit zeigen wird, der Begriff des Seins Dasein ist, dann ist, da ja das Dasein eine absolute Antithesis sein soll, unsere Aufgabe letztlich die Begründung und Ergründung jener Kluft, die sich für das Dasein zwischen ihm und dem Sein auftut. Wir können also für die restlose Beantwortung der Frage, die seit Platon die Menschheit unaufhörlich beschäftigt hat, auf das Ganze unserer Darstellung und besonders auf den zweiten Teil verweisen und brauchen im Einzelnen auf den Streit, ob Fichte ein oder zwei Systeme gelehrt habe, nicht mehr zurückkommen.

Aus dem Begriff des Daseins müssen sich nun aber auch die Verschiedenheiten, welche sich an der Wissenschaftslehre im Laufe der Jahre herausgebildet haben, begreifen lassen, wenn anders das Dasein die Grundfrage der Wissenschaftslehre sein soll. Mit der bloßen Behauptung ist es nicht genug; das Wort bedarf der Bekräftigung durch die Tat. Max Wundt hat nur die Frage nach Sein und Dasein als Grundfrage der Wissenschaftslehre genannt, nicht aber selber den Versuch gemacht, seinen Satz in

der Anwendung auf die einzelnen Wissenschaftslehren zu erhärten. Die Beweisführung liegt uns ob; wir werden sie, als unmittelbar in unsere Aufgabe fallend, erbringen müssen.

Der Aufbau unserer Arbeit ist dreiteilig. Der erste Teil ist reflektierend; der zweite bestimmend; der dritte darstellend. Im ersten Teil reflektieren wir auf die Bedingungen oder Voraussetzungen, ohne die eine Bestimmung des Begriffs der Antithesis unmöglich ist. Diese Reflexion ist zum Verständnis des zweiten Teiles, welcher den Begriff der Antithesis zu bestimmen hat, unentbehrlich. Der dritte Teil geht zu der Darstellung des Begriffes über; hier wird naturgemäß gar nicht mehr von dem Begriff der Antithesis gesprochen werden; dieser wird vielmehr vorausgesetzt als das in der Sache ruhende und sie beherrschende Gesetz. Bedingung, Bestimmung und Darstellung sind drei mögliche Arten, eine Sache zu behandeln; diese ändert das Gesicht je nach dem, ob sie auf die Bedingungen, die sie ermöglichen, hin angesehen wird, ob sie selbst einer Bestimmung unterzogen, oder ob sie einer Darstellung zum Grunde gelegt wird.

Der Grund, warum wir im ersten Teil von einer Vorwegnahme der Voraussetzungen sprechen, ist der, daß unsere Voraussetzungen nicht willkürlich gewählte Sätze, sondern Ergebnis sind. Sie sind Bedingungen, ohne die nicht nur das Verständnis der Sache, sondern die Sache selbst unmöglich ist. Solche Bedingungen pflegen sich meist erst am Ende einer Arbeit herauszustellen; wenn wir sie daher an den Anfang setzen, greifen wir dem Gange der Untersuchung vor und antizipieren ihr Resultat.

Es sind im Großen und Ganzen drei Voraussetzungen, von denen wir uns geleitet wissen, und die wir als das Ziel kennen, bei dem wir angelangen werden; erstens der absolute Begriff; zweitens das Gesetz der Objektivation und drittens der Uebergang von diesem Gesetz zur Geschichte. Es ist unmöglich, eine dieser Voraussetzungen ohne die andere zu machen; sie bilden ein in sich zusammenhängendes unzertrennliches Geflecht. Wer die erste gemacht hat, muß auch die zweite und dritte zugeben; denn diese sind nichts als Folgerungen aus jener ersten. Daß aber einer jene erste einräumt, dafür gibt es

keinen Zwang; wir können nur behaupten, daß, wenn er sie nicht gelten lassen will, auch die Sache, um die es uns geht, nicht für ihn da ist. Unsere Haltung ist in diesem Teil durchaus hypothetisch, während sie im zweiten kritisch, im dritten aber dogmatisch sein wird.

Der Weg, den wir einschlagen werden, um diese Voraussetzungen zu finden, ist kurz folgender. Im ersten Abschnitt werden wir auf das Sein reflektieren. Im zweiten Abschnitt werden wir dieses Sein, insofern es da ist, also Dasein ist, von dem Sein, insofern es nicht da und reines Sein ist, unterscheiden und auf diese Weise das Dasein nicht allein als Antithesis erkennen, sondern auch begreifen, wie es möglich sein wird, diese Antithesis zu bestimmen. Der dritte Abschnitt zeigt lediglich die Möglichkeit einer Ausdehnung und Erweiterung dieses Bestimmens auf die Geschichte der neueren Philosophie; eine Möglichkeit, die erst im zweiten Teil unter Beweis gestellt wird.

I. Der absolute Begriff

Unsere Aufgabe besteht darin, die Bedingung aufzusuchen, unter der der Gegenstand unserer Arbeit sichtbar ist. Um dieser Aufgabe nachzukommen, knüpfen wir, wie es durchaus Fichte entspricht, an Kant an und fragen, wo der Begriff des Seins oder des Absoluten bei ihm seinen rechtmäßigen Ort hat und als was er da erscheint.

A. Das Handeln

Kant unterscheidet Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft. Welchem dieser Vermögen liegt nun das Sein vor? Der Sinnlichkeit nicht; denn das, was hier als Gegenstand erscheint, ist bedingt durch die Anschauungsformen Raum und Zeit; dem Verstande nicht; denn sein Gegenstand ist bedingt durch die Kategorien; bleibt also nur die Vernunft. Aber auch ihr ist das Sein nicht eigentlich Gegenstand, sondern nur eine Idee, die für die kategorial bedingte Erkenntnis des Gegenstandes nur regulative Bedeutung hat; es ist der Begriff des Unbedingten, auf den die Vernunft alle objektive Erkenntnis bezieht. So weit führt uns die Kritik der reinen Vernunft.

Diesen Begriff des Unbedingten lernen wir in der Kritik der praktischen Vernunft näher kennen als kategorischen Imperativ. Wenn wir von der besonderen Form, die der Begriff des Seins an dieser Stelle durch sein Auftreten in der Ethik bekommen hat, absehen, so bleibt für ihn übrig der Begriff eines reinen und freien Handelns. Diesen Sinn hat der Begriff des Unbedingten also, wenn wir ihn nicht in Beziehung auf ein anderes, nämlich die objektive Erkenntnis, sondern für sich betrachten. Diesen Schritt über Kant hinaus tut Fichte mit der Aeußerung: „Das Sollen oder der kategorische Imperativ ist ein theoretisches Prinzip“ (1797, Handschrift Yg 21 in Halle, S. 548; vgl. bei Siegfried Berger, Ueber eine unveröffentlichte Wissenschaftslehre Fichtes, 1918.). Die

Verschmelzung des Theoretischen und Praktischen, die bei Kant ängstlich gemieden wird, ist Fichtes Verdienst und, wie wir sogleich sehen werden, für das Uebrige entscheidend.

B. Das Zusehen

In dem Anhang zur transzendentalen Analytik, der die Ueberschrift trägt: Von der Amphibolie der Reflexionsbegriffe, hat Kant es dem Philosophen zur „Pflicht" gemacht, „von der sich niemand lossagen kann, wenn er a priori etwas über Dinge urteilen will" (Kritik d. r. Vernunft, A 263 B 319), sich auf die Erkenntniskraft zu besinnen, zu der sein Begriff gehört; denn je nachdem, ob wir die Reflexionsbegriffe Einerleiheit, Verschiedenheit; Einstimmung, Widerstreit; Inneres, Aeußeres; Materie und Form; mit deren Hilfe wir die Vergleichung von Begriffen vornehmen, auf die Sinnlichkeit oder den Verstand beziehen, wechseln sie ihre Bedeutung.

Diese Reflexion auf die Quellen der Erkenntnis nennt Kant eine transzendentale und unterscheidet sie von der logischen, die „eine bloße Komparation sei; denn bei ihr wird von der Erkenntniskraft, wozu die gegebenen Vorstellungen gehören, gänzlich abstrahiert, und sie sind also so fern ihrem Sitze nach im Gemüte als gleichartig zu behandeln; die transzendentale Reflexion aber (welche auf die Gegenstände selbst geht) enthält den Grund der Möglichkeit der objektiven Komparation der Vorstellungen untereinander und ist also von der letzteren gar sehr verschieden, weil die Erkenntniskraft, dazu sie gehören, nicht eben dieselbe ist" (A 262, 263; B 318, 219).

Es ist aber klar, daß weder die logische, noch die transzendentale Reflexion auf das Sein gehen. Denn da sie ihre Begriffe als gegeben voraussetzen, bleibt für sie der Inhalt dieser Begriffe unwesentlich; mag die transzendentale Reflexion sich auch dadurch, daß sie auf die Gegenstände selbst geht, indem sie auf die Bedingungen, unter denen sie gegeben werden können, das heißt auf die Bedingungen der Sinnlichkeit, Raum und Zeit, Rücksicht nimmt, noch so sehr von der logischen, der die Beziehung auf den Gegenstand vollkommen gleichgültig ist, unterscheiden. Da nun Kant den Begriff des Seins in dem

Begriff eines reinen und freien Handelns besitzt, muß er notwendig außer den beiden genannten Arten eine dritte Art der Reflexion zugestehen, die unmittelbar auf den Inhalt der Begriffe selbst geht, und vor der die Vergleichungsbegriffe Einerleiheit, Verschiedenheit; Einstimmung, Widerstreit abermals einen neuen und von der transzendentalen Reflexion sehr verschiedenen Sinn erhalten. Denn während die transzendentale Reflexion die Gegenstände nach ihrer formalen Zugehörigkeit zum Verstande oder zur Sinnlichkeit vergleicht, sollen diese Gegenstände nunmehr auch rein ihrem Inhalte nach, das heißt aber vor der Vernunft, miteinander verglichen werden. Wie sich dies im Einzelnen auf die Reflexionsbegriffe auswirkt, können wir hier nicht verfolgen; es ist aber gewiß, daß die Einerleiheit als Verschiedenheit, und die Verschiedenheit als Einerleiheit wird gedacht werden müssen, und zwar ohne das Hinzutreten der Medien der Sinnlichkeit, Raum und Zeit. Diese Reflexion, welche nicht dem Verstande, sondern der Vernunft eigentümlich ist, sieht ihre Begriffe nicht als gegebene an, sondern sieht ihnen als sich erzeugenden zu. Nicht aber das Zusehen (die Vernunft) erzeugt die Begriffe, sondern die Begriffe erzeugen sich als ein freies Handeln für das Zusehen. Dieses Zusehen nennt Fichte intellektuelle Anschauung oder absolute Reflexion.

Daß bei Kant der Begriff einer solchen Anschauung fehlt, liegt an der Trennung von theoretischer und praktischer Vernunft. Das Wort intellektuelle Anschauung kommt bei ihm nur in dem besonderen Sinne vor, daß die Vernunft selber die Begriffe erzeuge; dies aber würde einen unendlichen Verstand voraussetzen, aus dem unmittelbar die Existenz von dem folgt, was er jeweils denkt. Von einem solchen Verstande kann nicht die Rede sein. Fichte erklärt ausdrücklich: „Die Wissenschaftslehre ist nicht Erzeugerin einer Erkenntnis. Sie ist nur Beobachterin des menschlichen Geistes, in der ursprünglichen Erzeugung aller Erkenntnis“ (Yg 21, S. 432; veröffentlicht bei Max Wundt, Fichteforschungen, S. 113). Wie aber das Fehlen des Begriffs der absoluten Reflexion bei Kant als Folge der Trennung, so ist bei Fichte die Besinnung auf diesen Begriff als eine Folge der Verschmelzung des Theoretischen und Praktischen zu erklären.

Die absolute Reflexion ist also die Bedingung der Möglichkeit unseres Gegenstandes. Sie ist ein Standpunkt, den wir von den beiden Standpunkten der logischen und transzendentalen Reflexion scharf abgrenzen müssen und auf dem wir nicht fest genug Fuß fassen können. Mit diesem Standpunkt ist der Bereich, in dem sich unsere Untersuchung bewegt, abgesteckt. Die absolute Reflexion ist das Auge, mit dem wir sehen; sobald wir es schließen, verschwindet die Sache, von der wir doch reden sollen.

Achten wir lediglich auf das, was wir durch dieses Auge sehen, geben wir unserer Betrachtung die Wendung vom Subjektiven ins Objektive und gehen, wie vorher von Kant zu Fichte, fort von Fichte zu Hegel.

C. Die Genesis

Wir haben unterschieden zwischen logischer, transzendentaler und absoluter Reflexion. Jetzt, wo unser Interesse nicht mehr den Formen des Sehens, sondern dem in diesen Formen Gesehenen, dem Inhalte, gilt, unterscheiden wir ganz analog zwischen logischem, transzendentalem und absolutem Begriff.

Der logische und der transzendentale Begriff haben keinen Inhalt; dieser muß ihnen erst gegeben werden. Der logische Begriff hat überhaupt kein Verhältnis zu seinem Inhalt; daher bezeichnet er in Bezug auf diesen das Stadium der Verworrenheit. Der transzendentale Begriff hat dagegen eines, aber bloß ein äußerliches; er bringt insofern in jene Verworrenheit Klarheit, als er dem Chaos des Gegebenen zwei feste Pole verschafft, Sinnlichkeit und Verstand, die wie die Enden eines Magneten die gehäuften Späne nach entgegengesetzten Richtungen teilen und auseinanderziehen, das vorherige Wirrsal durch ein ordnendes Prinzip erhellend.

Wir wollen aber auch nicht Klarheit, sondern Deutlichkeit. Deutlichkeit ist inhaltliche Bestimmtheit, und zu dieser verhilft uns der absolute Begriff. Der Begriff des Absoluten war reines, freies Handeln; folglich bedeutet die Stufe des absoluten Begriffes die Genesis seines Inhalts. Der Inhalt ist nicht mehr gegeben, sondern er erzeugt seine Mannigfaltigkeit durch ein freies Handeln.

Bei Fichte liegt der Ton noch auf der absoluten Reflexion, auf dem Sehen, dem Erblicken der Genesis; bei Hegel indessen liegt er auf der Genesis selbst. Das, was wir unter absolutem Begriff verstehen, findet sich bei Hegel in der bekannten Bestimmung des Absoluten als Subjekt (Phänomenologie des Geistes, II, 22 ff.).

II. Das Gesetz der Objektivation

Um unsere zweite Voraussetzung zu entwickeln, begeben wir uns abermals zu Kant zurück. Während wir uns im vorigen Abschnitt dem Begriff des Seins zugewandt hatten, werden wir uns in diesem auf den Begriff des Daseins besinnen, was nicht nur dazu führen wird, unseren Gegenstand sicher zu umreißen, sondern auch dazu, den Begriff der Genesis, bei dem wir zuletzt stehen geblieben sind, als das Gesetz einer möglichen Bestimmung dieses Gegenstandes zu begreifen.

A. Das Dasein

Wir haben eingangs gezeigt, daß die Vernunft die objektive Erkenntnis des Verstandes auf das Unbedingte bezieht, und sind sodann dem Begriff des Unbedingten nachgegangen. Jetzt fragen wir, als was diese Erkenntnis und was in ihr von der Vernunft auf jenes Unbedingte bezogen wird. Wir nehmen die Sache sonach von einer neuen Seite auf, um auch von hier aus über sie so viel Licht, als notwendig ist, zu verbreiten.

Da die Beziehung der Verstandeserkenntnis auf das Unbedingte Thema der transzendentalen Dialektik ist, könnte man vermuten, daß wir es künftig mit der transzendentalen Analytik zu tun haben werden, weil diese in der transzendentalen Dialektik als ein Ganzes in ein Verhältnis zum Unbedingten gesetzt wird. Diese Vermutung trifft aber nicht zu. Denn was die transzendentale Analytik als dieses Ganze genommen ist, können wir in der transzendentalen Analytik allein nicht erkennen, sondern erst in der transzendentalen Dialektik, für die sie als dieses

Ganze erscheint. Wir müssen also auf dem Boden der transzendentalen Dialektik eine Reflexion über den Gegenstand der transzendentalen Analytik anstellen.

Der Gegenstand der transzendentalen Analytik ist nicht das absolute Sein, da er einerseits durch die Kategorien des Verstandes bedingt, andrerseits dem Verstande auch nur in den Formen der Sinnlichkeit gegeben ist. Damit ist der Gegenstand der transzendentalen Analytik auf dreifache Weise bestimmt. Erstens, im Gegensatz zum Sein schlechthin als der Bereich des Bedingten; zweitens durch das Merkmal der Gegebenheit und drittens durch die besondere Art dieser Gegebenheit, die Sinnlichkeit.

Die wichtigste Bestimmung ist die Gegebenheit, mit einem anderen Wort, das Da sein. Die durchgängige Bedingtheit des Daseins entstammt seiner Entgegensetzung gegen die Unbedingtheit des absoluten Seins; die Sinnlichkeit bezeichnet nur die besondere Art der Gegebenheit des Daseins oder sein Sosein.

Dieses Ergebnis der transzendentalen Analytik wendet Kant in der transzendentalen Dialektik gegen die vermeintlichen Gegenstände der Wissenschaft, Seele, Welt und Gott. Erfüllen diese als Gegenstände des Erkennens die Forderung des Verstandes? Weder die Seele, noch Gott, sondern nur die Welt vermag vor dem Kriterium der Gegebenheit zu bestehen. Daher sind rationale Psychologie und rationale Theologie hinfällig; die Welt aber wird zum alleinigen Gegenstand der Erkenntnis und zum unübersehbaren Gebiet möglicher Erfahrung.

Welt also ist es, was der transzendentalen Analytik vorliegt, Welt, Dasein, als der Inbegriff sinnlicher Gegebenheit. Aber auch hier macht sich bei Kant die Trennung von theoretischer und praktischer Vernunft bemerkbar, daß er zwar nicht der Sache, wohl aber dem Begriffe nach keine andere als die sinnliche Gegebenheit anerkennt; alle intelligible Gegebenheit aber, wie etwa die Freiheit, in die Moral hinübernimmt.

Ist aber das Dasein Gegenstand der objektiven Erkenntnis des Verstandes, so rührt der Begriff des Daseins dennoch nicht aus dem Verstande, sondern aus der Vernunft her. Seine Erörterung fällt der transzendentalen Dialektik zu. Der Verstand kann das Dasein nicht als Begriff

bestimmen, weil er diesen seinen Gegenstand nicht auf das Sein, sondern nur auf den unbestimmten Begriff eines Dinges an sich zu beziehen vermag. Diese Unbestimmtheit des Dinges an sich überträgt sich auf das Dasein selbst und wehrt seiner Erfassung durch den Begriff, mögen seine Merkmale im Einzelnen auch richtig angegeben sein. Aus diesem Grunde kann es erst da zu einem in sich gegründeten Begriff des Daseins kommen, wo das Dasein gegen einen bestimmten Begriff des Seins aufgestellt und festgehalten wird.

B. Die empirische Unendlichkeit und ihr kritischer Begriff

Setzen wir also das Sein als jene Unbedingtheit, die sein Wesen ist, und beobachten wir genau, als was das Dasein ihm gegenüber erscheint. Von außen und als ein in sich abgeschlossenes Ganzes angesehen, gibt sich das Dasein als ein Bedingtes und insofern als ein Endliches zu erkennen. Insofern wir es aber nicht als ein Ganzes, sondern von innen her als eine Mannigfaltigkeit des Gegebenen betrachten, erscheint es als ein unendliches Bedingtes, als ein unendliches Endliches. Im ersten Fall ist das Dasein im Gegensatz zum Sein bestimmt; im zweiten ist von diesem Unterschied abgesehen. Daraus, daß das Dasein hier nicht mehr in seinem Unterschied vom Sein gedacht ist, folgt, daß das Dasein selber als Sein gesetzt wird, daß, wie es bei Kant heißt, die Erscheinungen für Dinge an sich genommen werden. Das Dasein, das endlich ist, soll zugleich unendlich sein; wie ist dieser Widerspruch zu denken?

Aus diesem Zwiespalt im Begriff des Daseins entspringen die Kantischen Antinomien; die Frage, die sie beantworten müssen, lautet: Wie läßt sich die Unendlichkeit des Daseins mit seiner Endlichkeit vereinigen?

Zunächst: Was ist mit dem Ausdruck Unendlichkeit oder unendliche Bedingtheit des Daseins eigentlich gesetzt? Antwort: die empirische Unendlichkeit des Daseins. Wenn es möglich sein soll, innerhalb des Gegebenen von einer Bedingung zur anderen sowohl vorwärts als

auch rückwärts, etwa am Leitfaden der Kausalität, bis ins Unendliche fortzugehen, dann muß das Dasein notwendig als empirische Unendlichkeit gegeben sein. Daraus folgen sodann Behauptungen wie: daß die Welt weder einen Anfang hat, noch in Grenzen eingeschlossen ist; daß es überall in ihr nichts Einfaches gibt; daß Freiheit und Gott gänzlich leere Begriffe sind, und Anderes mehr.

Weiter: Was ist mit der Endlichkeit des Daseins ausgesprochen? Antwort: von allem das Gegenteil. Die Welt hat einen Anfang und ist in Grenzen eingeschlossen; sie besteht aus letzten einfachen Teilen; es gibt eine Kausalität durch Freiheit, und die Welt hat eine höchste Ursache, welche Gott ist.

Beide Ansichten prallen hart aufeinander. Ihr Widerstreit ist mit dem Begriff des Daseins unmittelbar gesetzt. Das Gleichgewicht der Gründe, die sie für und gegen sich haben, macht es der Vernunft unmöglich, den Kampf zugunsten der einen oder der anderen Partei zu entscheiden. Das Einzige, was ihr übrig bleibt, ist, den Grund des Widerspruches zu entdecken und zu untersuchen, unter welcher Bedingung jene entgegengesetzten Behauptungen dennoch zusammen bestehen können.

Das Ergebnis ist eine Einschränkung und Mäßigung der vertretenen Ansprüche durch eine klare Fassung des strittigen Begriffes. Der Begriff der empirischen Unendlichkeit des Daseins wird von der Vernunft kritisch eingeschränkt auf den der Begriff einer unendlichen Bestimmbarkeit des Daseins, auf den Begriff einer bloßen Bestimmbarkeit ins Unendliche fort, im Gegensatz zu der vorher behaupteten, tatsächlichen unendlichen Bestimmtheit. Auf diese Weise wird es möglich, daß das Dasein, eben weil es nur ins Unendliche bestimmbar, nicht aber ins Unendliche bestimmt ist, zugleich endlich und unendlich ist. Damit ist jedem der beiden einander widersprechenden Sätze Genüge geschehen.

Wir wollen die Frage nach der Endlichkeit und Unendlichkeit des Daseins noch enger an Kant anknüpfen. Es wird sich bald zeigen, daß der Begriff des Seins, wie wir ihn als Begriff eines reinen und freien Handelns beschrieben haben, nur einen Bestandteil am Begriffe des Daseins ausmacht, und daß wir, sobald wir dies erkannt haben werden, diesen neuen Begriff des Daseins im Gegen-

satz zu einem anderen, von dem ersten wesentlich verschiedenen Begriff des Seins denken müssen.

„Die kosmologischen Ideen", sagt Kant, „beschäftigen sich mit der Totalität der regressiven Synthesis, und gehen in antecedentia, nicht in consequentia" (A 411, B 438). Sie beschäftigen sich mit der Totalität der Reihe der Bedingungen; denn sie verneinen oder bejahen die Möglichkeit einer solchen Totalität, je nachdem, ob die Welt als eine unendliche oder als eine endliche gedacht wird. Der Punkt, an dem diese Antinomie in Erscheinung tritt, liegt in dem Problem der regressiven Synthesis. Totalität kann niemals durch einen Progreß in der Reihe der Bedingungen erreicht werden, weil alles, was wir bei diesem Herabsteigen finden, immer nur ein Bedingtes, nicht aber ein Unbedingtes sein kann. Dieses Unbedingte, von dem die Totalität der Reihe abhängt, kann nur durch den Regreß, ein Aufsteigen in der Reihe der Bedingungen gesucht werden; denn hat die Reihe einen Anfang in einem höchsten, unbedingten Gliede, dann ist auch mit ihm die Totalität der Reihe gesetzt; hat sie aber keinen solchen Anfang, dann ist diese Totalität unmöglich. Mathematisch gesprochen müssen wir die Frage nach Endlichkeit und Unendlichkeit des Daseins ungefähr so ausdrücken: Hat eine gegebene Linie den Charakter eines Strahles oder geht sie nach beiden Seiten ins Grenzenlose?

Mögen wir uns nun für das Eine oder das Andere erklären; wir haben nicht zu befürchten, von unserem Gegner eines Irrtums überführt zu werden; denn obwohl beide Ansichten einander widersprechen, so sind sie doch in sich selbst ohne Widerspruch. Aber wir dürfen dafür auch nicht auf eine Bestätigung durch die Erfahrung hoffen; denn jene Behauptungen gehen über alle Erfahrung hinaus (A 421, B 449).

Die Vernunft verhält sich diesem Widerstreit gegenüber insofern skeptisch, als sie sich des Urteils enthält und „den Punkt des Mißverständnisses zu entdecken sucht" (A 424, B 452). Die kontradiktorisch entgegengesetzten Behauptungen werden einander als Thesis und Antithesis gegenübergestellt; Gründe und Gegengründe werden sorgfältig gegeneinander abgewogen. Kant spricht hier von einer Antithetik. Er versteht darunter „den Widerstreit der dem Scheine nach dogmatischen Erkenntnisse,

(thesis cum antithesi), ohne daß man einer vor der anderen einen vorzüglichen Anspruch auf Beifall beilegt" (A 420, B 448). Er erklärt: „Die Antithetik beschäftigt sich also gar nicht mit einseitigen Behauptungen, sondern betrachtet allgemeine Erkenntnisse der Vernunft nur nach dem Widerstreite derselben untereinander und den Ursachen derselben" (A 421, B 448).

Die Thesis vertritt überall den Standpunkt der Endlichkeit, die Antithesis dagegen den Standpunkt der Unendlichkeit des Daseins. Auf der einen Seite, der Behauptung der regressiven Endlichkeit, entdeckt Kant ein Prinzip des Dogmatismus (A 466, B 494); auf der anderen Seite, welche die regressive Unendlichkeit in der Reihe der Bedingungen behauptet, ein Prinzip des Empirismus (A 465, 466; B 493, 494). Der Dogmatismus hat das praktische Interesse der Vernunft für sich, „woran jeder Wohlgesinnte, wenn er sich auf seinen wahren Vorteil versteht, herzlich teilnimmt" (A 466, B 494); der Empirismus dagegen das theoretische (A 468, B 496). Das praktische Interesse an der Endlichkeit der Welt beruht darauf, daß durch sie Freiheit und Gott im Systeme des Wissens gesichert werden sollen; während das theoretische Interesse der Vernunft dazu neigt, dieses Bedürfnis zu mißachten und ihm entgegen die Unendlichkeit der Welt dogmatisch zu behaupten. Dadurch verfällt der Empirismus in denselben Fehler wie der Dogmatismus, wenn dieser sich auf das praktische Interesse der Vernunft stützend vorgibt, Erkenntnisse zu besitzen, die durch keine Erfahrung irgendwo und irgendwann einmal gestützt werden können, und dadurch die Erfahrung an sich selbst irre macht. Dem Empirismus wird diese seine Anmaßung aber umsomehr verdacht, als er damit nicht wie der Dogmatismus nur das theoretische, sondern das praktische Interesse der Vernunft schädigt. „So aber, wenn der Empirismus in Ansehung der Ideen (wie es mehrenteils geschieht) selbst dogmatisch wird und dasjenige dreist verneint, was über die Sphäre seiner anschauenden Erkenntnisse ist, so fällt er selbst in den Fehler der Unbescheidenheit, der hier um desto tadelbarer ist, weil dadurch dem praktischen Interesse der Vernunft ein unersetzlicher Nachteil verursacht wird" (A 471, B 499).

Es tut nun nichts zur Sache, wie Kant die Antinomien im Einzelnen auflöst; wichtig ist für uns die allgemeine Schlichtung des Widerstreits, die er vorschlägt. Diese soll herbeigeführt werden durch den Begriff des Indefiniten und durch den Begriff der Unterscheidung aller Gegenstände in Phänomena und Noumena.

Der Begriff des Indefiniten, den wir bereits als den kritischen Begriff der empirischen Unendlichkeit des Daseins kennen gelernt haben, zeigt, daß die von dem Empirismus in Anspruch genommene Unendlichkeit des Daseins keinesfalls gegeben, sondern nur aufgegeben ist (A 498, B 526); daß mit dem Regressus in der Reihe der Bedingungen nur „ein unbestimmbar weit (in indefinitum) sich erstreckender Rückgang" (A 512, B 540) gemeint ist. Damit hat der Empirismus seine dogmatische Position geräumt. Das Dasein ist nur ins Unendliche fort bestimmbar, nicht aber ins Unendliche bestimmt.

Es ist leicht zu sehen, daß der Begriff der Unendlichkeit, wie er auf das Dasein Anwendung findet, Quantität ausdrückt; denn es handelt sich bei ihm um die Unendlichkeit einer Reihe. Der kritische Begriff dieser Unendlichkeit im Unterschied von ihrem dogmatischen Begriffe besteht darin, daß von der Behauptung eines tatsächlichen Vorhandenseins einer unendlichen Quantität zurückgegangen wird auf die Form dieser Quantität. Fichte gebraucht für diesen Begriff das Wort Quantitabilität.

Diese Beschränkung der Unendlichkeit des Daseins auf die Form der Quantität ist der Grund seiner Endlichkeit. Denn die Unendlichkeit des Daseins wird entgegengesetzt der Unendlichkeit schlechthin, die nicht Quantität, sondern Qualität ist; einer Unendlichkeit, auf die das Dasein nur zustrebt, ohne ihrer jemals teilhaftig zu werden. Diese Unendlichkeit ist es, die der Dogmatismus fälschlicherweise als das am Anfang stehende, unbedingte Glied in der Reihe der Bedingungen sucht; sie liegt aber, wie wir sehen, gar nicht innerhalb, sondern außerhalb dieser Reihe. Auf diese Weise lösen sich die Antimonien. Ist ihre Ursache die Ineinsetzung von Sein und Dasein, Ding an sich und Erscheinung; so ist umgekehrt der Schlüssel zu ihrer Auflösung die Trennung von beiden, der Begriff der Unterscheidung aller Gegenstände überhaupt in Noumena und Phänomena.

Es ist aber die Frage, ob diese Unterscheidung von Phänomenon und Noumenon wirklich imstande ist, den Widerstreit der Vernunft mit sich selbst zu lösen. Wir müssen diese Frage verneinen. Wir behaupten, daß Kant, anstatt jenen Widerstreit aufzuheben, die Antinomien der Vernunft auf eine neue, ganz anders geartete Antinomie zurückgeführt hat, nämlich auf die Antinomie von Noumenon und Phänomenon, Sein und Dasein. Wenn dieser Unterschied bloß ein Gegensatz wäre, könnte er sehr wohl der Schlüssel zu den Antinomien sein, weil er alsdann nicht selber eine Antinomie wäre. Eine Antinomie ist nie zwischen dem Einen und dem Anderen, sondern immer nur zwischen dem Eins und dem Vielen. Diese Einsicht beherrscht schon den „Parmenides" Platons.

Sein und Dasein verhalten sich nun aber nicht wie das Eine und das Andere, sondern wie Eins und Vieles. Denn das Sein ist absolut Eins, qualitative Unendlichkeit oder Einfachheit; das Dasein aber Vielheit, Mannigfaltigkeit; seine Form ist die Form der Quantität. Kant hat zwar um die Kluft, die sich zwischen Sein und Dasein als Qualität und Quantität auftut, gewußt; aber er hat nicht das Verhältnis von Sein und Dasein als ein Verhältnis der Einfachheit zur Vielheit in Betracht gezogen. Der Grund hierfür ist wieder in der Trennung des Theoretischen und Praktischen zu suchen; er hätte sonst wohl in der Freiheit ein Prinzip gehabt, jenen Sprung zu wagen, durch den allein die Kluft zwischen Sein und Dasein überbrückbar ist, und wäre nicht am Rande des Abgrundes stehen geblieben. Die Folge der Verschmelzung von Theoretischem und Praktischem, die Fichte mit der Kantischen Philosophie vornimmt, ist aber, daß der Schlüssel, mit dem Kant die Antinomien lösen will, als ein untaugliches Werkzeug erscheint, so lange es nicht gelungen ist, das Geheimnis dieses Schlüssels zu durchdringen und der Antinomie von Sein und Dasein auf den Grund zu gehen. Die Frage, die gestellt werden muß, ist folgende. Wie kommt es vom Sein, dem unendlich Einen, zum Dasein, der Form der Unendlichkeit des Seins, und wie folgt aus dem Sein das Sosein des Daseins, sein Charakter als Erscheinung?

Es ist jetzt Zeit, den Begriff des Seins, auf den wir in diesem Abschnitt gestoßen sind, von einem anderen Begriffe des Seins, von dem wir in dem ersten Abschnitt

ausgegangen waren, zu scheiden. Welches also ist der Unterschied zwischen dem Begriff des Noumenon auf der einen, und dem Begriff des freien Handelns auf der anderen Seite?

Der Begriff des Noumenon ist ein negativer Begriff; der Begriff des freien Handelns ein positiver; denn wir kennen seinen Inhalt aus unmittelbarer, intellektueller Anschauung, das Wort im Fichteschen Sinne; während der Begriff eines Noumenon für uns überhaupt keinen Inhalt hat. Wie verhalten sich nun diese beiden Seinsbegriffe zum Begriff des Daseins, dem Gegenstand unserer Arbeit?

Der Satz der transzendentalen Analytik, daß das Kennzeichen des Daseins die Gegebenheit ist, ist unerschütterlich. Das Sein nun, insofern es niemals in der Form der Gegebenheit erscheint, ist der Begriff des Noumenon; das Sein aber, insofern es in der Form der Gegebenheit erscheint, nicht der sinnlichen, aber der intellektuellen, ist der Begriff des freien Handelns. Wir dürfen also sagen: das Noumenon ist das Sein außerhalb des Daseins; das freie Handeln aber das Sein innerhalb des Daseins. Der Begriff des Daseins, den wir bisher hatten, war analytisch; der Begriff des Daseins, den wir jetzt haben, ist synthetisch; denn er stellt nicht eine Trennung, sondern eine Verbundenheit von Sein und Dasein dar. Kants Philosophie ist von Martin Heidegger eine Analytik des Daseins genannt worden (vergl. Kant und das Problem der Metaphysik, 1929); füglich können wir die Fichtesche Philosophie eine Synthetik des Daseins nennen. Ist aber das reine und freie Handeln das Sein im Dasein, dann ist das, was wir in diesem zweiten Abschnitt für das Dasein abgeleitet haben, die Form der Gegebenheit oder die Quantitabilität, das Da am Dasein.

C. Die Fünffachheit

Als Gegenstand haben wir nunmehr das Dasein klar vor unserem Auge. Mit welchem Recht wir diesen Gegenstand eine Antithesis nennen wollen, und wie wir uns die Möglichkeit denken, ihn zu bestimmen, darüber haben wir uns jetzt zu erklären.

Oben haben wir von einem Sosein des Daseins geredet und darunter die sinnliche Gegebenheit des Daseins verstanden. Das Dasein war uns außerdem Erscheinung. Das Sosein des Daseins besteht also in der sinnlichen Gegebenheit der Erscheinung. Worin liegt nun aber das Wesen der Erscheinung? Antwort: Das Wesen der Erscheinung ist Gegenständlichkeit.

Wir haben die Antimonie, um deren Auflösung Fichte sich müht, in die Frage gefaßt: Wie kommt es vom Sein, dem unendlich Einen, zum Dasein, der Form der Unendlichkeit des Seins, und wie folgt aus dem Sein das Sosein des Daseins, sein Charakter als Erscheinung, der, wie wir eben hinzugefügt haben, Gegenständlichkeit ist?

Wie kommt es vom Sein zur Gegebenheit? Dies ist unerklärbar; die Frage enthält in sich einen Widerspruch. Denn wie kann es zu etwas kommen, zu dem es nie und nimmer kommen kann; denn der Begriff der Gegebenheit sagt ja nichts aus, als daß etwas schlechthin und ohne allen Grund und Ursache eben *da ist*.

Wie kommt es aber vom Sein zur Gegenständlichkeit des Daseins? Von diesem Punkt hängt alles ab.

Die Antwort lautet: die Erklärung der Gegenständlichkeit der Erscheinung aus dem Begriff des Seins ist nur möglich durch die freie Handlung, *die Tat der Vergegenständlichung*, die entweder wie bei Fichte unmittelbar aus dem Absoluten hervorbricht, oder wie bei Hegel selber das Absolute ist. Hier aber zeigt sich nun das Dasein, der Gegenstand unserer Arbeit, als eine *Antithesis*; denn dieses Hervorbrechen aus dem Absoluten ist ein schlechthinniges sich Entgegensetzen gegen das Absolute, weil wir das Absolute definieren müssen als das, was allein ist, und außerdem nichts ist. Das Wort Antithesis hat also bei uns einen viel umfasserenden Sinn als bei Kant, der es nur für die dogmatischen Behauptungen gebraucht, die vom Empirismus gegen den Dogmatismus ins Feld geführt werden.

Ist aber das Dasein eine Antithese, wie soll eine Bestimmung dieser Antithesis möglich sein? Die Tat der Vergegenständlichung ist an sich noch kein Gesetz, nach dem wir bei der Bestimmung unseres Begriffes verfahren könnten. Dieses Gesetz wird erst offenbar, wenn wir jene Handlung als ein Ganzes in der Sonderung ihrer Glieder be-

greifen; deren wir zwei bemerken, die einander gegenseitig entsprechen: dem Gegenständlichen entspricht das Zuständliche, und dem Zuständlichen das Gegenständliche.

Nach der Seite der Gegenständlichkeit erscheint die Tat der Vergegenständlichung als das Gesetz eines möglichen Rückganges von einer Bedingung zur anderen ins Unendliche fort. In dieser Reihe wird jede Bedingung für die nachfolgende ein Bedingtes und somit zu ihrem Gegenstand. Es ist die Form der quantitativen Unendlichkeit des Daseins, die hier nur ausgedrückt ist als die in sich zusammenhängende Kette einer fortlaufenden Objektivation.

Nach der Seite der Zuständlichkeit erscheint jene Handlung ebenfalls als Gesetz eines Rückganges von einer Bedingung zur anderen; aber sie wird durch die Art des Rückganges zu einem Ergreifen der Totalität der Reihe. Die Unendlichkeit wird hier nicht in einer nie zu vollendenden Folge von Objektivationen angestrebt, sondern uno actu bewältigt.

Kant hat diese letzte Form des Rückganges nur in der Erstarrung, nämlich in dem trichotomischen Schema, dessen er sich gern bediente. Auf den Vorwurf dieser Vorliebe hin hat er in einer Anmerkung der Einleitung zur Kritik der Urteilskraft erwidert: „Man hat es bedenklich gefunden, daß meine Einteilungen in der reinen Philosophie fast immer dreiteilig ausfallen. Das liegt aber in der Natur der Sache. Soll eine Einteilung a priori geschehen, so wird sie entweder analytisch sein, nach dem Satze des Widerspruchs; und da ist sie jederzeit zweiteilig (quodlibet ens est aut A aut non A). Oder sie ist synthetisch; und wenn sie in diesem Falle aus Begriffen a priori (nicht, wie in der Mathematik, aus der a priori dem Begriffe korrespondierenden Anschauung) soll geführt werden, so muß nach demjenigen, was zur synthetischen Einheit überhaupt erforderlich ist, nämlich 1. Bedingung, 2. ein Bedingtes, 3. der Begriff, der aus der Vereinigung des Bedingten mit seiner Bedingung entspringt, die Einteilung notwendig Trichotomie sein" (Kants Schriften, V, 197).

Das bis ins Unendliche fortsetzbare Objektivieren der Bedingungen ist damit ihrem Prinzip nach ausgesprochen; zu diesem die Totalität der Reihe umfassenden Prinzip soll ein für alle Male gehören: Bedingung, Bedingtes und der

Begriff der Vereinigung von Bedingung und Bedingtem; mit anderen Worten: Thesis, Antithesis, Synthesis. Die Bedingung wird gesetzt, Thesis; sie wird erkannt als ein Bedingtes, Antithesis; und dieses Bedingte wird vereinigt mit seiner Bedingung, Synthesis.

In dieser Synthesis ist nun sowohl das Bedingte mit der Bedingung als auch die Bedingung mit dem Bedingten vereinigt; so haben wir mit der Synthesis selbst in der Synthesis wiederum drei Glieder; nehmen wir die beiden äußeren Glieder, Bedingung und Bedingtes hinzu, so erhalten wir im ganzen fünf; und in dieser Fünffachheit liegt die Unendlichkeit der Reihe beschlossen. Dies ist die fundamentale Einsicht der Wissenschaftslehre, ihr eigentlicher „Triumpf", und „die Probe, ob man sie versteht" (1812, X, 291).

Fassen wir diese Fünffachheit als Genesis, als das dem absoluten Begriff innewohnende Gesetz, so können wir jene fünf Glieder unterscheiden als Thesis, Antithesis, Analysis, Synthesis, Thesis. Es wird etwas gesetzt, Thesis; das Gesetzte wird erkannt als ein Bedingtes, Antithesis. Und nun beginnt der Prozeß der Vereinigung, der — und das ist das Entscheidende — nichts anderes ist, als ein Bestimmen des Begriffs der Antithesis: dieses Erkennen der Bedingung der Thesis, das heißt der Antithesis, war nicht möglich ohne vorherige Analysis; Analysis wiederum nicht möglich ohne vorherige Synthesis, und der ganze Vorgang war letztlich nicht möglich ohne die doppelte Existenz der Thesis.

Dieser geschlossene Kreis von Handlungen ist von Fichte niemals als eine solche Kontinuität bewußt entwickelt worden, obwohl er seiner Philosophie zum Grunde liegt und ohne ihn die einzelnen Bestandteile seiner Lehre weder auseinanderzuhalten, noch zu verstehen sind. Am ehesten ließe er sich in der Anweisung zum seligen Leben aus dem Jahre 1806 und besser noch in der Wissenschaftslehre von 1812 nachweisen. Wir wollen aber auf diese schwere und mühsame Interpretation verzichten, weil der zweite Teil den ausführlichen Beweis, daß die Wissenschaftslehre tatsächlich auf diesem Schema beruht, erbringen wird.

In jener Fünffachheit haben wir das Gesetz gefunden, den Begriff des Daseins als Antithe-

sis des Seins zu bestimmen. Das Sein schlechthin, als Noumenon, wird als Bedingung gesetzt; Thesis. Diese absolute Bedingung wird aber objektiviert und erkannt als ein Bedingtes; Antithesis. Diese Bedingung, die das Sein zu einem Bedingten macht, ist das Dasein. Damit sind die beiden äußersten Glieder gesetzt. Der Widerspruch aber, daß das Sein ein Bedingtes sein soll, wo wir es doch als ein Unbedingtes denken, zwingt uns, auf die Handlungen zurückzugehen, durch die der Widerspruch entstanden ist; es ist dies der einzige Weg, die Antinomie von Sein und Dasein, wie sie uns erscheint, zum Verschwinden zu bringen. Auf diese Weise wird das Dasein in das Sein nach und nach zurückgebogen; Antithesis war nicht möglich ohne Analysis, Analysis nicht möglich ohne Synthesis. Was mit diesen Worten über das Dasein in der Tat ausgesagt wird, kann erst im zweiten Teil, der die Bestimmung durchführt, klar werden. Aufgehoben ist die Antinomie in dem Augenblick, wo das Dasein mit dem Sein zusammenfällt; Thesis. Dieses mit dem Dasein verschmolzene Sein ist aber ein anderes, als das, von dem wir ausgegangen sind und das mit dem Dasein nichts gemein hat; es ist nicht das Sein als Noumenon, sondern das Sein als freies und reines Handeln, durch welches das Dasein seine Antinomie löst.

Bevor wir an den dritten Abschnitt gehen, noch ein Wort über den Akt der Objektivation als solchen. Wir haben angedeutet, daß die Tat der Vergegenständlichung bei Fichte unmittelbar aus dem Absoluten hervorbricht, während sie bei Hegel selber das Absolute ist. Der Unterschied in dieser Anschauung des Aktes ändert an dem Gesetz der Objektivation, dem Gesetz der Fünffachheit, an sich nichts, weshalb wir ihn auch nicht weiter berücksichtigt haben. Wohl aber ändert er etwas an der Auffassung dieses Gesetzes, ob wir es nämlich als ein subjektives oder als ein objektives anzusehen haben.

Wie streng Fichte den Begriff des Absoluten faßt, zeigt folgende Stelle aus der Wissenschaftslehre von 1801. Dort heißt es: „Jedes zu dem Ausdrucke: das Absolute gesetzte zweite Wort hebt die Absolutheit, schlechthin als solche, auf, und läßt sie nur noch in der durch das hinzugesetzte Wort bezeichneten Rücksicht und Relation stehen. Das Absolute ist weder Wissen, noch ist es Sein,

noch ist es Identität, noch ist es Indifferenz beider, sondern es ist durchaus bloß und lediglich das Absolute. Da wir aber in der Wissenschaftslehre, und vielleicht auch außer derselben in allen möglichen Wissen, nie weiter kommen, denn bis auf das Wissen, so kann die Wissenschaftslehre nicht vom Absoluten, sondern sie muß vom absoluten Wissen ausgehen." (II, 12, 13).

Der Standpunkt des absoluten Wissens, den die Hegelsche Philosophie mit der Fichteschen Philosophie teilt, wird, insofern er noch von einem schlechthin Absoluten unterschieden wird, zum Standpunkt der Subjektivität; insofern er aber mit dem Absoluten in eins gesetzt wird, zu einem Standpunkt der Objektivität.

Die Subjektivität seines Standpunktes hat Fichte am schönsten ausgesprochen, wo er über die Wissenschaftslehre sagt: „Sie ist ein in sich selbst helles, stehendes und geschlossenes Auge" (II, 37). In ihm sind Fünffachheit und Unendlichkeit als Form und Inhalt der intellektuellen Anschauung oder absoluten Reflexion vereinigt (vgl. II, 32 ff.).

Wenn der Akt des Objektivierens nicht dem Absoluten entgegen, sondern mit ihm in eins gesetzt wird, so ist die durch jenen Akt erzeugte Objektivität nicht mehr bloß die nichtige Schöpfung des Subjektes, sondern sie wird zum Produkt des Absoluten und gewinnt als solche eine unerhörte Bedeutung. Das Gesetz der Fünffachheit wird zu einem Gesetz der Genesis der Erscheinungen. Diese Wandlung nimmt Hegel mit der Fichteschen Philosophie vor und wird so zum Systematiker der Geschichte. Wir haben die Aufgabe, die Fichtesche Philosophie auch noch unter diesen Gesichtspunkt zu rücken und zu prüfen, inwiefern die von uns geforderte Bestimmung des Begriffs der Antithesis auf den geschichtlichen Zusammenhang, in dem die Wissenschaftslehre steht, ausgedehnt werden kann.

III. Die Geschichte

Die Genesis des absoluten Begriffes, die wir als Fünffachheit erkannt haben, soll uns im folgenden Ab-

schnitt auf die Geschichte führen. Damit läuft der Kreis der Voraussetzungen, unter dem allein eine Bestimmung des Begriffs der Antithesis möglich ist, in sich selber zurück.

A. Die Identität von System und Geschichte

Die erste Frage, die uns begegnet, ist die Möglichkeit des Ueberganges zur Geschichte. Diese Möglichkeit ist durch die Form der Genesis des absoluten Begriffes gegeben; sie enthält in sich die Bedingung der Möglichkeit eines Werdens.

Die Fichtesche Philosophie als einmalige geschichtliche Erscheinung steht im Zusammenhang einerseits mit Systemen, aus denen sie hervorgegangen ist, wie zum Beispiel der Kantischen Philosophie; andererseits mit Systemen, die wie die Lehre Hegels erst wieder aus ihr hervorgegangen sind. Läßt sich nun eine solche geschichtliche Fortbildung, gesetzt es ist eine, aus dem Prinzip der Fichteschen Philosophie systematisch erfassen? Es handelt sich nicht um den Nachweis einer zeitlich gebundenen Kausalität in der Aufeinanderfolge der Systeme; sondern um die Möglichkeit der Entwicklung und Entfaltung eines einzigen Gedankens nach dem ihm selber innewohnenden Gesetze in der Zeit.

An dem Gesetz der Objektivation haben wir zwei Seiten unterschieden; die Unendlichkeit und die Fünffachheit. Danach müßte uns die Geschichte erscheinen einmal als ein unendliches Objektivieren; ein jedes System müßte seine geschichtliche Rechtfertigung darauf gründen, daß es eine Objektivation der im Zuständlichen verbliebenen Bedingung des vorangegangenen ist. Daneben müßte sie uns weiterhin, insofern wir jenen ins Unendliche laufenden Prozeß als Totalität erfassen können, erscheinen als Fünffachheit.

Insofern diese Fünffachheit sich uns im vorigen Abschnitt als das Gesetz erwiesen hat, das der Fichteschen Philosophie als System zugrunde liegt, jetzt aber das gleiche Gesetz als das Gesetz auftreten soll, dem diese Philosophie als ein einmaliges geschichtliches System unterworfen ist, können wir von einer Identität von System und Geschichte reden.

B. Die Wissenschaftslehren von 1794, 1801 und 1812

Gleich zu Anfang stoßen wir aber auf eine Schwierigkeit. Die Wissenschaftslehre hat in der Hand ihres Schöpfers selbst so etwas wie eine Geschichte durchgemacht. Wir denken an die verschiedenen Fassungen aus den Jahren 1794, 1801 und 1812, die auf den ersten Blick kaum als dieselben Lehrgebäude zu erkennen sind. Bevor wir also die Wissenschaftslehre in ihrem geschichtlichen Zusammenhang mit anderen Systemen der Philosophie betrachten können, müssen wir die Entwicklung, die sie an sich selber erfahren hat, in Augenschein nehmen.

Was diese Geschichte der Wissenschaftslehre angeht, so hat Max Wundt methodisch das weitaus Beste über sie bemerkt. Er sagt: „Wie Fichte in seinem eigenen Verfahren innerhalb der einzelnen Darstellungen immer vom Bedingten zur Bedingung zurückgeht, so reihen sich nach der gleichen logischen Regel auch die verschiedenen von ihm gegebenen Darstellung aneinander. Was in der älteren Darstellung Bedingung und Voraussetzung ist, wird in späteren als Bedingtes behandelt und auf seine eigenen Bedingungen zurückgeführt, auf Bedingungen, die in weiteren Darstellungen abermals als bedingte erscheinen, die auf noch tiefere Bedingungen zurückgeführt werden müssen" (Fichte Forschungen, 102, 103).

Fragen wir weiter, wie sich dieser Regressus auf die Bedingungen für Max Wundt im Einzelnen darstellt, so antwortet er: „Gerade so wie 1794 das Selbstbewußtsein, die Beziehung des Ich auf sich selbst, Voraussetzung war, die selbst nicht weiter behandelt wurde, sondern von der nur zu dem eigentlichen Gegenstand, zu den von ihr bedingten Handlungen des Bewußtseins fortgeschritten wurde, so 1797 jene absolute Einheit des Selbstbewußtseins, die abermals in ihrem eigenen Wesen unaufgeklärt blieb und nur als Voraussetzung dem Selbstbewußtsein zugrunde gelegt wurde. 1801 wird nun zu dieser Voraussetzung zurückgegangen. Was zuvor nur letzte, nicht weiter aufzuklärende Bedingung war, wird jetzt selbst zum Bedingten und aus seiner Bedingung verstanden" (a. a. O. 168, 169). Hier läßt Max Wundt die innere Fortbildung der Wissenschaftslehre zu Ende sein. „Betrachten wir die Darstellung von 1801 als ein Ganzes, so kann kaum zwei-

felhaft sein, daß Fichte in ihr den Höhepunkt seiner Philosophie erreicht hat" (a. a. O. 186). Dementsprechend stellt er im Jahre 1812 ein „Nachlassen der Kraft" fest (a. a. O. 254).

Mit diesem Urteil können wir uns nicht einverstanden erklären. Unserer Ueberzeugung nach hat Fichte erst in der Wissenschaftslehre von 1812 seine wahre Vollendung erreicht; wir begegnen gerade in ihr diesem Bewußtsein der Vollendung auf Schritt und Tritt, während es in allen früheren Darstellungen fehlt. Die beinahe göttliche Freiheit der Sprache, die mit unheimlicher Sicherheit wie nie zuvor der tiefsten und innerlichsten Bewegungen des Gedankens Herr wird, und die Lebendigkeit, die gerade in der fragmentarischen Form der Sätze zum Ausdruck kommt, zeigen nicht die geringsten Spuren einer geistigen Ermattung. Die ganze Dämonie dieses großen Mannes wird hier mit einem Schlage offenbar, so, als hätte das Vorgefühl des Todes den Reichtum und den Zauber seiner Natur noch einmal heraufbeschworen. Wir sind geneigt, in jener Beurteilung eine petitio prinzipii zu sehen, der Max Wundt umsoweniger widerstanden hat, als die Versuchung groß war, die Wissenschaftslehre von 1794 mit dem Geiste des Sturm und Drang, die Wissenschaftslehre von 1797 mit dem der Klassik, und die von 1801 mit dem der Romantik in Parallele zu bringen. Was bleibt dann den späteren Darstellungen noch übrig, als Stillestehen (1804, 1806, 1810) und Verfall (1812, 1813).

Worin liegt aber der Grund dieser petitio? Er liegt, kurz gesagt, erstens in der Verwechslung des transzendentalen Regressus mit dem absoluten, und zweitens in der Verwechslung des absoluten Regressus mit dem logischen. In der Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre von 1794 ist der Regressus bloß transzendental; das Ich wird nur aufgewiesen als Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung. 1797 dagegen wird eben dieses Ich gefaßt als ein absoluter Begriff, und sonach wird auch der Regressus absolut, das heißt die Wissenschaftslehre tritt eigentlich erst hier in ihre Geschichte ein. Daß aber dieser nunmehr beginnende, absolute Regressus Totalität hat, diese Erkenntnis vermissen wir ebenfalls bei Max Wundt. Wir wenden also noch außerdem ein, er habe den absoluten Regressus nicht unterschieden von dem logischen. Wir

können, wenn wir uns mit Max Wundt auf einen Boden stellen, durchaus nicht begreifen, inwiefern nach 1801 der Regressus in der Reihe der Bedingungen nicht bis ins Unendliche fortsetzbar sein sollte.

Der Standpunkt der Fichteschen Philosophie ist, wie wir von früher her wissen, der Standpunkt der intellektuellen Anschauung oder der absoluten Reflexion. Auf ihm erscheint das Ich oder das absolute Wissen als ein Setzen; 1794, 1797. Dieses Setzen wird 1801 erkannt als ein Negieren; denn das Negieren ist die Bedingung, unter der allein ein Setzen möglich ist. Daher erklärt es sich, daß im Jahre 1801 das Wissen nicht als ein Setzen, sondern als ein absoluten Entspringen beschrieben wird; denn dieses Entspringen ist eben nichts anderes, als ein Negieren dessen, woraus es entspringt. Es ist also mit dem Negieren unmittelbar gesetzt außer dem absoluten Wissen etwas, das negiert wird, und dies ist das Absolute. So lange das absolute Wissen nur in seinem Charakter als Setzen gewürdigt wird, ist die Unterscheidung von dem Absoluten schlechthin überflüssig und störend; so wie aber sein Charakter als ein Negieren erkannt wird, ist jene Unterscheidung notwendig. Aus diesem Grunde bleibt das Absolute 1794 unsichtbar, während es 1801 plötzlich als Grenzbegriff auftaucht. 1812 erscheint das absolute Wissen, das 1794 als ein Setzen und 1801 als ein Negieren bestimmt worden war, als ein Bilden. Dies ist der synthetische Begriff aus den beiden vorigen Begriffen oder die Bedingung, unter der die Unterscheidung des absoluten Wissens vom Absoluten allein möglich ist. Denn der Begriff des Bildes setzt und negiert unmittelbar etwas, dessen Bild es ist; mit einem Wort, das Absolute, das Sein oder Gott. Daraus, daß das Absolute hier nicht mehr nur als ein Negiertes, sondern als ein Gesetztes erscheint, ergibt sich mit Notwendigkeit die Verschmelzung der Wissenschaftslehre mit der Religion.

Wir erblicken unsere Aufgabe nun darin zu beweisen, daß sich die verschiedenen Bestimmungen des absoluten Wissens als Setzen, Negieren, Bilden, verhalten wie Thesis, Antithesis, Synthesis. Denn alsdann ist der Grund für die Verschiedenheit der Wissenschaftslehren in ihrer Einheit, und der Grund ihrer Einheit in ihrer Verschiedenheit gelegen; zugleich aber ist damit das Prin-

zip ihrer geschichtlichen Entwicklung angegeben. So kommen wir auch der Forderung Max Wundts nach: „Wenn in den bisherigen Auffassungen von Fichtes Entwicklung gewöhnlich Einheit und Veränderung in einseitiger Weise gegeneinander ausgespielt wurden, so gilt es, beide zu ihrem Recht kommen zu lassen" (a. a. O. 8). Aber wir erfüllen diese Forderung besser als er selbst, wenn er danach fortfährt: „Die Einheit liegt im Gehalt, die Veränderung in der Form; die Einheit in der von vornherein feststehenden, grundlegenden Ansicht, die Veränderung in den mannigfaltigen Ausdeutungen und Entwicklungen, welche diese Ansicht zuläßt" (a. a. O.). Denn die Veränderung der Form vermag Max Wundt nicht als eine innerliche Bewegung zu erfassen, sondern nur in Abhängigkeit von ganz äußerlichen Bedingungen zu sehen, wie von „dem Innern des nach Wahrheit suchenden Geistes" und von „seinem Verhältnis zur Umwelt, der er seine Wahrheit mitteilen wollte" (a. a. O. 9).

C. Die Fichtesche Philosophie als Stufe der Genesis des Geistes im Zusammenhang mit Spinoza, Leibniz, Kant und Hegel

Nachdem wir die Geschichte der Wissenschaftslehre, die sie an sich selbst erfährt, betrachtet haben, wenden wir uns jenem größeren Zusammenhange zu, in dem die Wissenschaftslehre zu den ihr scheinbar so fremden Systemen anderer Denker steht. Wir beschränken uns darauf, diesen Zusammenhang lediglich zu nennen; eine befriedigende Darstellung können wir erst vom zweiten Teil erwarten.

Das Gesetz der Fünffachheit, so haben wir gesagt, ist nicht nur die Grundlage der Fichteschen Philosophie, sondern zugleich das geschichtliche Gesetz, dem diese Philosophie unterworfen ist. Hier erscheint sie selbst nur als das Glied einer Kette, welche sich durch die gesamte neuere Philosophie hindurchzieht.

Das Schema Thesis, Antithesis, Analysis, Synthesis, Thesis bedeutet auf dem Wege des Geistes durch die Geschichte ebensoviele Standpunkte oder Sy-

steme, deren jedes in seiner Eigenart durch den Platz, den es in dieser Reihe einnimmt, bestimmt ist. Spinoza hat die Thesis, das Sein oder Gott, zum Gegenstand. Die Leibnizsche Philosophie ist nichts weiter als die Objektivation der Antithesis, der Bedingung der Spinozischen Philosophie; die Kantische wiederum nichts als die Objektivation der Analysis, der Voraussetzung der Leibnizschen. Fichte endlich objektiviert die Synthesis, die Voraussetzung Kants, und Hegel die Thesis, die Voraussetzung Fichtes. Damit ist der Kreis geschlossen und wir stehen wieder bei Spinoza, nicht aber neben ihm, sondern in und über ihm; denn: „die absolute Substanz Spinozas ist freilich noch nicht der absolute Geist; und es wird mit Recht gefordert, daß Gott als absoluter Geist bestimmt werden müsse" (Hegel, VI, 109). Da aber für Spinoza sowohl als auch für Hegel die Thesis Objekt der Reflexion ist, kann Hegel trotzdem sagen: „Spinoza ist Hauptpunkt der modernen Philosophie: entweder Spinozismus oder keine Philosophie" (XV, 374).

Die Aufgabe unserer Arbeit soll nun nicht sein, diese Bewegung an sich zu verfolgen, sondern sie von Fichte aus gesehen darzustellen. Wir haben also nur zu zeigen, wie das systematische Bestimmen des Begriffs der Antithesis, wie es innerhalb der Wissenschaftslehre geschieht, einerseits bedeutet die Rezeption der Systeme Spinozas, Leibnizens und Kants, andererseits aber die Antizipation der Philosophie Hegels.

Zweiter Teil

Durchführung der Bestimmung des Begriffs der Antithesis

Teil II

Durchführung:

I. Thesis. Sein. Spinoza (W.-L. von 1794).
   1. Einfachheit.
   2. Ganzheit.
   3. Unendlichkeit.

II. Antithesis. Dasein. Leibniz. W.-L. von 1801.
   1. Nichts.
   2. Teilbarkeit.
   3. Werden.

III. Analysis. Sosein. Kant. W. L. von 1812.
   A. Erscheinung.
      1. Bild.
      2. Totale Auflösbarkeit des Bildes in Akzidentien.
      3. Leben.
   B. Anschauung.
      1. Zeit.
      2. Raum.
      3. Einbildungskraft.

IV. Synthesis. Denken. Fichte.
   A. Qualität.
      1. Realität.
      2. Negation.
      3. Limitation.
   B. Quantität.
      1. Einheit.
      2. Vielheit.
      3. Allheit.
   C. Relation.
      1. Substantialität.
      2. Kausalität.
      3. Wechselwirkung.

V. Thesis. Das absolute Ich. Die Freiheit.

A. Die Idee der Identität. W.-L. von 1794.
   1. Setzen.
   2. Entgegensetzen.
   3. Zusammenfassen.

B. Die Idee der Totalität. W.-L. von 1801.
   1. Negieren.
   2. Quantitieren.
   3. Werden.

C. Die Idee der Dualität. W.-L. von 1812.
   1. Bilden.
   2. Herausbilden des Mannigfaltigen.
   3. Freies Sichabheben dieses Bildens von Gott.

Anmerkung.

Durchführung

Es ist aus dem Vorhergehenden klar, daß der Begriff der Antithesis sich nicht in einer einzigen Bestimmung erschöpfen kann, vielmehr wird er eine Mannigfaltigkeit von Bestimmungen zeigen. Das Prinzip, nach dem wir zu verfahren haben, um uns dieser Mannigfaltigkeit zu bemächtigen, muß jede Willkür unterbinden, und zwar in der Weise, daß jenes Prinzip aus dem Begriff, den wir bestimmen sollen, selbst hervorgeht. Damit ist zugleich die Gewähr gegeben, daß wir die Mannigfaltigkeit der Bestimmungen des Begriffs in ihrer Ordnung und Vollständigkeit vor uns entstehen sehen und nicht in ein wüstes Durcheinander geraten, gleichsam in eine Anarchie dieser Bestimmungen, sowohl, was ihr Verhältnis zueinander, als auch, was den Inhalt jeder einzelnen anbetrifft. Unser Augenmerk liegt auf einer Topographie der Prädikate des Begriffs der Antithesis. Der Begriff der Antithesis ist für unsere Untersuchung nicht nur das Bestimmbare, sondern auch das Bestimmende. Auf dem Standpunkt der Philosophie Fichtes, dem der Subjektivität, wird jene Topographie notwendig zu einer Topographie des Selbstbewußtseins.

Jede Bestimmung, die wir finden werden, ist in Beziehung zu setzen erstens zur Wissenschaftslehre überhaupt; zweitens zu einer bestimmten Wissenschaftslehre und drittens zur Geschichte der Philosophie. Die Möglichkeit einer solchen Betrachtung hat der erste Teil dargetan; den Beweis ihrer tatsächlichen Durchführbarkeit müssen wir in diesem Teil erbringen.

Zuvor geben wir eine Uebersicht über das Ganze, um mit den Begriffen, denen wir begegnen werden, im Voraus bekannt zu machen.

Wir haben gesagt, daß das Ganze die Form der Fünffachheit hat: Thesis, Antithesis, Analysis, Synthesis, Thesis. Die Bestimmungen, die wir durch

dieses Schema für den Begriff der Antithesis entdecken werden, sind diese fünf: Nichts, Bild, Zeit, Realität, Setzen. Da sich diese Reihe auf der einen Seite gegen das Sein, auf der anderen aber gegen das Ich abgrenzt, — das Bewußtsein schwebt zwischen beiden in der Mitte — erhalten wir für die Wissenschaftslehre überhaupt sieben Glieder: Sein, Dasein, Erscheinung, Anschauung, Begriff, Idee, Ich. Das Nichts drückt nur das Wesen des Daseins, das Bild das Wesen der Erscheinung, die Zeit das Wesen der Anschauung, die Realität das Wesen des Begriffes (der Kategorie), das Setzen aber das Wesen der Idee aus. Insofern wir den Rahmen der Wissenschaftslehre zum Rahmen unserer Arbeit wählen, müssen wir uns vorerst damit begnügen, Spinoza, Leibniz und Kant in Fichte einzubeziehen, deren Standpunkte dem Gegenstande ihrer Philosophie nach dem Sein, Dasein, der Erscheinung und Anschauung, oder der Thesis, Antithesis und Analysis — die Analysis liefert, wie wir sehen werden, zwei Stücke, Erscheinung und Anschauung — entsprechen. Die übrigen Glieder Begriff, Idee, Ich fallen auf Fichte und geben das Wesentliche seines Standpunktes wieder, eine Zerlegung der Synthesis, auf die er reflektiert, und der Beziehung dieser Synthesis auf die Thesis, von der her er reflektiert. Synthesis und Thesis geben an sich drei Glieder: erstens die Synthesis, den Begriff; zweitens die Beziehung auf die Thesis, die Idee; drittens die Thesis selbst oder das Ich. Die Thesis oder das absolute Ich bleibt aber bei Fichte Voraussetzung; das Ich wird aber auch als Voraussetzung begriffen. Philosoph sein heißt, mit seinen Voraussetzungen ernst machen. Nur dem gewöhnlichen Menschen bleiben die Bedingungen seines Tuns gleichgültig und infolgedessen verborgen. Das Beharren und sich Vertiefen in die Synthesis, nachdem wir bei ihr angekommen sind, ist der Grund, weshalb der Zusammenhang der Wissenschaftslehren von 1794, 1801 und 1812 mit den ersten drei Gliedern Thesis, Antithesis, Analysis oder Spinoza, Leibniz, Kant bereits abgeleitet sein muß, und das Folgende nur mehr eine innigere Assimilation an den Standpunkt der Wissenschaftslehre bedeuten kann. Erst die Anmerkung am Schluß dieses

Teiles bringt die Objektivation dieses der Wissenschaftslehre eigentümlichen Standpunktes in einem neuen Gliede durch Hegel. Wir werden die eherne Notwendigkeit begreifen, mit der für diese Philosophie die Idee als eine in sich geschlossene, kreisförmige Bewegung in Erscheinung tritt und auf Grund der Notwendigkeit dieses Hervorgehens von einer Antizipation der Hegelschen Philosophie durch Fichte reden können.

Das heißt nun nicht, wie es dem Sinne der logischen Reflexion gemäß wäre, daß Hegel nichts anderes gesagt habe wie Fichte, und Fichte nichts anderes wie Kant, Leibniz und Spinoza, daß sie alle dasselbe sagen und bloß die Form, in der sie es sagen, eine andere ist. Diese tote Identität, die sich in der Abstraktion von den Unterschieden hält, macht die Geschichte zu einer in sich leblosen, äußerlichen Bewegung. Das einzige Mittel, mit dem die logische Reflexion den Verschiedenheiten der philosophischen Systeme Rechnung zu tragen vermag, ist die Gegenüberstellung, durch die einerseits die gemeinsamen, andererseits die unterscheidenden Merkmale herausgesucht und zusammengefaßt werden. Diese Art, so sehr sie auch aus didaktischen Gründen zu empfehlen ist, gerät schon in Schwierigkeit, wenn sie nicht nur zwei, sondern mehreren Denkern zu gleicher Zeit gerecht werden soll. Die Sache kann nicht aufgenommen werden wie sie sich an sich bietet, sondern sie wird durch den Begriff entstellt.

Die absolute Reflexion entgeht dieser Gefahr, indem sie ihrer innerlich Herr wird. Der Begriff muß so stark sein, daß er die Sache heilig hält und ihre Selbständigkeit wahrt; er muß sie in sich aufsaugen wie sie ist, ohne sie zu verfälschen oder zu verstümmeln. Wenn es dem Denken nicht gelingt, jener höchsten Forderung zu genügen, die der Gegenstand ihm stellt, absolute Identität und absolute Verschiedenheit als absolut identisch zu denken, dann ist es mit ihm ein für allemal aus, und der Geist der Unsachlichkeit hält seinen Einzug. Die Fichtesche Philosophie hat keinen anderen Inhalt als den, dieser Forderung gerecht zu werden. In dem dreimaligen Wiederholen des Beiwortes absolut haben wir die drei Grundsätze der Wissenschaftslehre von 1794 ausgesprochen; das Setzen, absolute Identität; das Entgegensetzen, absolute

Verschiedenheit; das Zusammenfassen, absolute Identität von beiden. Es ist dies der einzige fruchtbare und der Sache gemäße Gesichtspunkt. Jede Erscheinung der Wirklichkeit ist eine faktische Lösung dieser dem Denken gestellten Aufgabe. Ob dem Denken darüber hinaus die Einsicht in die Möglichkeit dieser Lösung gegeben ist, ist eine andere Frage. Wenn wir indessen zu der Ueberzeugung gelangt wären, daß diese Einsicht dem Denken letztlich verwehrt sei, wären wir auch insoweit konsequent geblieben und hätten diese Arbeit nicht geschrieben.

Von seinen Vorgängern erwähnt Fichte Spinoza, Leibniz und Kant am häufigsten. Er nennt sie „die größten Denker der neueren Zeit" (I, 513). An der gleichen Stelle führt er aus, inwieweit diese Denker von ihren eigenen Systemen im Grunde überzeugt gewesen sein konnten. Bei der Beurteilung ihrer Lehren nimmt er das Bewußtsein, das jene Denker über sich selbst und über ihre Wahrheit gehabt haben, zum Maßstab. „Man gebe hier nicht die triviale Antwort, daß alle Systematiker von jeher von der Wahrheit ihrer Systeme überzeugt gewesen. Diese Behauptung ist grundfalsch, und sie gründet sich lediglich darauf, daß man nicht weiß, was Ueberzeugung ist" (I, 512, 513). „Ueberzeugung ist nur das, was von keiner Zeit und keiner Veränderung der Lage abhängt; was nicht ein dem Gemüte nur Zufälliges, sondern selbst das Gemüt ist. Nur von dem unveränderlich und ewig Wahren kann man überzeugt sein: Ueberzeugung vom Irrtum ist schlechterdings unmöglich. Solcher Ueberzeugten dürfte es in der Geschichte der Philosophie wohl wenig, es dürfte wohl kaum Einen, vielleicht auch nicht einmal diesen Einen geben" (I, 513).

„Jene Systematiker waren nur von diesem und jenem verborgenen Punkte ihres Systems überzeugt, dessen sie sich selbst vielleicht nicht klar bewußt waren, nicht aber vom Ganzen; sie waren nur in gewissen Stimmungen überzeugt" (a. a. O.).

„Spinoza konnte nicht überzeugt sein; er konnte seine Philosophie nur denken, nicht sie glauben, denn sie stand in dem direktesten Widerspruche mit seiner notwendigen Ueberzeugung im Leben, zufolge wel-

cher er sich für frei und selbständig halten mußte. Er konnte von ihr nur überzeugt sein, inwiefern sie die Wahrheit, inwiefern sie einen Teil der Philosophie als Wissenschaft enthielt" (a. a. O.).

„Kant könnte überzeugt sein; aber, wenn ich ihn recht verstehe, war er es nicht, als er seine Kritik schrieb. Er redet von einer Täuschung, die stets wiederkehre, unerachtet man wisse, daß sie Täuschung sei. Woher kann Kant, besonders da er der erste war, der diese vermeintliche Täuschung an das Licht brachte, wissen, daß sie immer wiederkehre, und bei wem konnte sie, als er seine Kritik schrieb, wiederkehren, außer bei ihm selbst. Wissen, daß man sich täuscht, und dennoch sich täuschen, ist nicht der Zustand der Ueberzeugung und Uebereinstimmung mit sich selbst, sondern der eines bedenklichen inneren Widerstreits" (I, 513, 514).

„Leibniz konnte auch überzeugt sein; denn wohlverstanden — und warum sollte er wohl sich selbst nicht wohlverstanden haben — hat er recht. Läßt höchste Leichtigkeit und Freiheit des Geistes Ueberzeugung vermuten; läßt die Gewandtheit, seine Denkart allen Formen anzupassen, sie auf alle Teile des menschlichen Wissens ungezwungen anzuwenden, alle erregten Zweifel mit Leichtigkeit zu zerstreuen, und überhaupt sein System mehr als Instrument, denn als Objekt zu brauchen; läßt Unbefangenheit, Fröhlichkeit und guter Mut im Leben auf Einigkeit mit sich selbst schließen: so war vielleicht Leibniz überzeugt und der einzige Ueberzeugte in der Geschichte der Philosophie" (I, 514, 515).

Wir werden diese Form der Kritik auf Fichte selbst anwenden, um die besondere Art auch seiner Ueberzeugung zu erkennen. Dabei setzen wir voraus, daß auch er nur einen Teil der Wahrheit in seinem System erfaßt hat, welcher Teil der Wahrheit ihm freilich, weil die Wahrheit nur eine ist, als die ganze Wahrheit erscheinen mußte.

Jene Sätze aus der zweiten Einleitung in die Wissenschaftslehre haben wir hier hergesetzt, einmal, um zu zeigen, daß Fichte selber in Spinoza, Leibniz und Kant seine größten Vorgänger sieht, und nicht nur wir ihm dies unterschieben; ferner, um darauf hinzuweisen, daß Fichte in Spinoza seinen eigentlichen Gegner wittert. Ihm spricht er ein Ueberzeugtsein wie seiner Lehre ge-

radezu ab, während er bei Kant nur ein Schwanken der Ueberzeugung zu bemerken glaubt, bei Leibniz aber echte Ueberzeugung vermutet. Wir werden sehen, wie Fichte gerade zu dieser Ansicht über seine Vorgänger kommen und weshalb ihm Leibniz schließlich noch näher erscheinen mußte als etwa Kant.

Nunmehr können wir mit unserer Begriffsbestimmung, — die wir eine phänomenologische nennen würden, wenn dieses Wort nicht allzuoft für ganz andere Zwecke mißbraucht worden wäre — beginnen. Wir teilen das Ganze in fünf Abschnitte: I. Thesis, II. Antithesis, III. Analysis, IV. Synthesis, V. Thesis. I. und V. unterscheiden sich insofern, als I. die Thesis außer der Antithesis und V. die Thesis in der Antithesis behandelt. Der Fortschritt beruht auf einem Uebergang von außen nach innen, der sich als ein Kreislauf darstellt. Wir werden schließlich wieder da anlangen, von woher wir unseren Ausgang nahmen, allerdings bereichert und belehrt durch die auf unserem Wege gesammelten Erfahrungen.

I. Thesis. Sein. Spinoza. Die W.—L. von 1794

Das Verhältnis Fichtes zu Spinoza gibt uns von vornherein Klarheit über unsere Aufgabe. Sowohl 1794, als 1801 und 1812 heißt die Alternative: Entweder Wissenschaftslehre, oder Spinozismus. Diese schroffe Entgegensetzung verrät sofort die Abhängigkeit Fichtes. Deshalb müssen wir dem Gegensatz der Fichteschen und Spinozischen Philosophie gleich zu Anfang unsere Beachtung schenken.

In der Grundlage von 1794 hat Fichte erklärt: „Ich bemerke noch, daß man, wenn man das Ich bin überschreitet, notwendig auf den Spinozismus kommen muß! (.....) und daß es nur zwei völlig konsequente Systeme gibt; das Kritische, welches diese Grenze anerkennt und das Spinozische, welches sie überspringt" (I, 101). Die Darstellung aus dem Jahre 1801 bringt eine „Parallele mit dem Spinozismus" (II, 88—90, 108—110),

und die W.-L. von 1812 gibt „Gewissermaßen als noch zur Einleitung gehörig" „eine Art von Deduktion des Inhalts" der Wissenschaftslehre, und da behauptet Fichte: „der beste Anknüpfungspunkt dafür ist das System des Spinoza. Nicht etwa dies zur Prüfung, sondern um es zu brauchen" (X, 326. Vgl. bis 337).

Die Uebereinstimmung beider Denker erstreckt sich auf den Begriff des Seins oder des Absoluten. Fichte formuliert ihn so: „Eins ist, und außer diesem Einen ist schlechthin Nichts. Dies festgehalten, und nie irgendein Ausdruck der W.-L. so genommen, als ob diesem Satze widersprochen werden sollte." „Der Begriff des Absoluten wird gehalten, wie sich dies ja von jedem wahren Systeme versteht" (X, 331). Der Unterschied beider Systeme aber beruht darauf, daß Spinoza bei dem Sein stehen bleibt, während Fichte zu der Erkenntnis kommt, daß jenes vermeintliche Sein nur ein Begriff ist oder ein Bild des Seins. Die Wissenschaftslehre von 1813 spricht dies scharf und klar aus: „Die berühmteste unter den Seinslehren, diejenige, welche wenigstens den Begriff des Seins richtig auffaßt, ist die des Spinoza. Aber auch er hat sich nicht besonnen auf das Bild des Seins, auf sein Denken desselben" (X, 3). Weil nun aber der Begriff des Absoluten gehalten werden soll, folgt: „— die W.-L. geht innerhalb der Erscheinung ganz so zu Werke wie Spinoza innerhalb des Seins" (1812, X, 336).

Dieser Unterschied zwischen dem Sein und seinem Begriff ist die Form, in der Thesis und Antithesis der logischen Reflexion zugänglich sind. Mit dieser Unterscheidung aber ist nichts darüber gesagt, mit welchem Recht der Begriff des Seins eine Antithesis, und warum er ein Bild des Seins genannt wird. Eine Antwort auf diese Frage ist auf dem Boden der logischen Reflexion unmöglich. Für sie gibt es daher streng genommen überhaupt nicht Begriffe wie Thesis und Antithesis.

In der Sprache der Logik ist der Gegensatz weder konträr, noch kontradiktorisch. Nicht konträr, weil Thesis und Antithesis keinen übergeordneten Gattungsbegriff und keine Mittelbegriffe haben, und die Antithesis absolute Negation der Thesis ist. Man könnte annehmen, der Gegensatz sei kontradiktorisch; aber auch das

ist weit gefehlt; denn die Antithesis ist eine bestimmte. Die wechselseitige Abhängigkeit von Thesis und Antithesis ist auch nicht gleichwertig, denn ohne Thesis gäbe es überhaupt keine Antithesis, wohl aber umgekehrt, ohne Antithesis eine Thesis, wenn auch nur realiter; idealiter ist auch die Thesis ohne Antithesis undenkbar. Der Gegensatz ist sonach eine Vereinigung von konträr und kontradiktorisch, oder, wenn wir diese Einheit ursprünglich denken: konträrer und kontradiktorischer Gegensatz sind erst von dem wahrhaft konkreten Gegensatz Thesis Antithesis abstrahiert.

Die logische Reflexion wird das bestimmte Verhältnis dieser Begriffe, die freie Handlung, durch die das vermeintliche Sein als Begriff entdeckt wird, niemals erfassen können, wie dies in der absoluten Reflexion geschieht; vielmehr wird sie den Dualismus von Begriff und Sein befestigen und so den Begriff des Absoluten brechen.

Die Disjunktion von Sein und Begriff ist eine vollständige, in der aufgestellten Form aber nur vorläufig; sie soll lediglich dazu dienen, eine ungefähre Vorstellung des Ganzen vorauszuschicken. Denn bevor wir an das Vereinigen gehen können, müssen wir Alles auf einen einzigen, grundlegenden Unterschied zurückgeführt haben. Dieser Unterschied ist eben der zwischen Sein und Bild, und beide sollen sich verhalten wie Thesis, Antithesis. Fichte sagt in Bezug auf ihn 1812: „Wir müssen suchen, diese Klarheit fortdauernd uns zu erhalten; auf sie kommt es in der W.-L. einzig an. Aller Irrtum ohne Ausnahme besteht darin, daß man Bilder für das Sein hält" (X, 365).

Die Besinnung darauf, daß das Sein für uns nichts ist als Wissen, Bild, Begriff, macht das Wesen der Wissenschaftslehre und ihres Standpunktes der Subjektivität aus. In diesen Standpunkt der Subjektivität versetzen wir uns, nicht um diesen Standpunkt dogmatisch zu vertreten, sondern um ihn unter den Bedingungen, die wir in dem ersten Teil unserer Arbeit erörtert haben, kritisch zu entwickeln.

Mit dem Begriff des Bildes ist zweierlei gesetzt, erstens der Unterschied vom Sein, als absoluter Grenze des Bildes; zweitens, insofern das Bild eben Bild des Seins ist, als Bild eben ist, auch die Immanenz des

Seins im Bilde. Ohne dieses Außersichsetzen des Seins auf der einen und das Insichsetzen des Seins auf der anderen Seite könnte das Bild nicht das bleiben, was es ist, nämlich Bild; der Begriff des Bildes höbe sich von selber auf. Durch diese einfache Ueberlegung kann hier schon klar werden, was es heißt wenn wir den Begriff als eine Antithesis bezeichnen. Der Begriff ist Antithesis, weil er ein Sein außer sich setzt; dieses nennen wir die Thesis außer der Antithesis; dann aber, weil er gleichzeitig ein Sein in sicht setzt; dieses nennen wir die Thesis in der Antithesis. Damit sind Anfang und Ende unserer Arbeit angegeben, als die Grenzen. innerhalb deren sich der Begriff der Antithesis bestimmt.

Die Thesis außer der Antithesis ist nun nichts mehr und nichts weniger als die Substanz des Spinoza; die Thesis in der Antithesis aber das Ich bin der Wissenschaftslehre. Es ist derselbe Unterschied, den wir in dem zweiten Abschnitt des ersten Teils zwischen Noumenon und dem reinen Handeln vorfanden, das eine als Sein außer dem Dasein, das andere als das Sein, wie es innerhalb des Daseins gegeben ist.

Wenn die Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre von 1794 von dem Ich als „absoluter Thesis" (I, 115) redet, so wissen wir jetzt ohne Weiteres, daß hiermit keine Identität von Gott und Ich gemeint sein kann. Es handelt sich für Fichte durchaus nur um die Thesis des Wissens oder die Thesis in der Antithesis, das Sein im Dasein; nicht aber um Gott, die Thesis außer der Antithesis, oder das Sein außer dem Dasein. Abstrahieren wir von der Weise des Gesetztseins der Thesis, davon, ob sie der Antithesis innerlich oder äußerlich ist, dann können wir die Wissenschaftslehre von 1794 der ersten Stufe der Genesis des Geistes, welche sich in der Spinozischen Philosophie ausgebildet hat, vergleichen. Aber wir dürfen nicht vergessen, daß es in Wahrheit eine Abstraktion ist, die uns dazu verhilft; in Wirklichkeit bleibt für Fichte der Spinozismus die Grenze, die er nicht überspringen darf, ohne den Standpunkt des Begriffes oder das Prinzip der Subjektivität preiszugeben. Aus diesem Grunde haben wir in der Ueberschrift den Zusatz: die W.-L. von 1794, in Klammern eingeschlossen.

Das Recht zu dem Vergleich nehmen wir daher, daß wir das Prinzip der Fichteschen Philosophie ja nicht für sich betrachten, sondern es nach dem der absoluten Reflexion innewohnenden Gesetz prüfen wollen. Aus diesem Grunde hat für uns das Verbot, über jene Grenze hinweg zu gehen, keine Geltung. Unsere Absicht ist gerade, das, was jenseits dieser Grenze ist, diesseits derselben wieder zu finden, und so den Standpunkt der Wissenschaftslehre wie den des Spinoza nicht sowohl als bleibenden, als auch als vergänglichen und der Entwicklung unterworfenen fassen. Uns genügt nicht zu wissen, daß Fichte den Spinozismus ablehnt, daß er diese Philosophie für falsch erklärt hat; uns wird vielmehr diese Ablehnung als eine Grenzziehung zum bestimmenden Gliede im Ganzen eines größeren Zusammenhangs.

Mit dieser Erkenntnis schreiten wir von der einfachen Gegenüberstellung von Fichte und Spinoza, von Begriff und Sein, Antithesis und Thesis, zu der absoluten, nicht logischen, Genesis der Wissenschaftslehre aus dem Spinozismus über die Stationen der Leibnizschen und Kantischen Philosophie. Es ist der Uebergang von dem Einen und dem Anderen zu dem Eins und dem Vielen, von dem Trennen zum Vereinigen, von der Klarheit zur Deutlichkeit. Der Begriff der Antithesis erhält jetzt, wo wir ihn nicht mehr nur im Unterschied von der Thesis festhalten, sondern ihn durch seine Beziehung auf die Thesis bestimmen, einen besonderen und vielgestaltigen Sinn, je nachdem, ob wir seine Vereinigung mit der Thesis durch reines Entgegensetzen (Antithesis), durch reines Unterscheiden (Analysis), durch reines Verbinden (Synthesis) oder durch absolutes Setzen vorstellen. Hier ist die Reflexion am Ende; die logische, welche das Wesen der Dinge verhüllt, vergeht wie der Nebel vor der Morgensonne; wir sehen auch nicht mehr durch das Hell und Dunkel der transzendentalen Reflexion; sondern die Welt liegt vor dem Auge der absoluten Reflexion da in reiner Objektivität, als das, was sie an sich und von Anbeginn an war. Die Sache hat das Wort; sie lassen wir fortan zu uns sprechen.

Spinoza hat gesagt: Unter Substanz verstehe ich das, was in sich ist und durch sich begriffen wird (Ethik I. Def. 3). Diese Definition hat zwei Teile; der letzte, das:

„und durch sich begriffen wird", ist nicht wie der erste aus der scholastischen Philosophie übernommen, sondern ist Spinozas eigene Zutat (Freudenthal, Spinoza und die Scholastik, philosophische Aufsätze, Zeller gewidmet, 1887, S. 121 f.). Er trägt den Keim der gesamten abendländischen Philosophie in sich; ihre Geschichte ist ohne ihn nicht zu verstehen. Für Fichte war jenes Sichbegreifen der Substanz Stein des Anstoßes in doppelter Hinsicht: als Ursprung der Wissenschaftslehre; denn diese fragt: wie ist das Sichbegreifen der Substanz möglich,? und antwortet: durch Antithesis, Freiheit. Dann als Ursache seines unerbittlichen Kampfes gegen Spinoza, der diese Frage nicht gestellt hat, sondern die Freiheit des Menschen vernichtete, wie er meinte, Gott zu Liebe. In der Tat aber hat er dadurch seinen Gott, den er doch retten wollte, getötet. Fichte schreibt 1804: „Dies war eben die Schwierigkeit aller Philosophie, die nicht Dualismus sein wollte, sondern mit dem Suchen der Einheit ernst machte, daß entweder wir zu Grunde gehen mußten, oder Gott. Wir wollten nicht, Gott sollte nicht! Der erste kühne Denker, dem hierüber das Licht aufging, mußte nun wohl begreifen, daß, wenn die Vernichtung vollzogen werden sollte, wir uns derselben unterziehen müssen; dieser Denker war Spinoza: daß alles einzelne Sein, als an sich gültig, und für sich bestehend, in seinem System verloren geht, und bloß Phänomenal-Existenz übrig behält, ist klar und unleugbar. Nun tötete er nur dieses sein Absolutes oder seinen Gott. Substanz = Sein ohne Leben, weil er eben seines eigenen Einsehens sich nicht bewußt wurde: dieses Leben, in welches die W.-L. als Transzendentalphilosophie hineinführt" (X, 147). Leibniz verdankt dieser Freiheit des Sichbegreifens der Substanz die unendliche Zahl seiner Monaden; Spinoza dagegen die unendlich vielen Attribute, von denen er aber nur zwei, Denken und Ausdehnung, ausdrücklich zu nennen vermochte. Kant verdankt ihr das Problem der Möglichkeit anderer Formen sinnlicher Anschauung außer Raum und Zeit. Erst Fichte wird mit dieser für Spinoza, Leibniz und Kant unlösbaren Schwierigkeit fertig, indem er die Bedingung der Möglichkeit des Sichbegreifens der Substanz in der Freiheit als dem absoluten Akzidenz der Substanz entdeckt. Wie aus der Freiheit diese Unendlichkeit hervorgeht, vermögen wir an

dieser Stelle noch gar nicht zu begreifen, und ist überhaupt das Allerletzte, was wir im Laufe unserer Arbeit begreifen werden.

Wir sehen aber, daß die Polemik Fichtes nur in einem bestimmten Sinne möglich ist, da Spinoza die Antithesis sehr wohl in der Gestalt der Attribute hat, und sein Begriff der Substanz insofern durchaus kritisch und in seiner Absolutheit durch das Attribut eingeschränkt ist. Nur hat Spinoza die Antithesis nicht als Freiheit erkannt. Der Fortschritt Fichtes ist sonach weniger in der Sache, als in der Erkenntnis der Sache zu suchen, die selbst wieder nur von einem anders gerichteten Erkenntniswillen bestimmt ist. So würde Spinoza in den Einwendungen Fichtes auch keinen Vorwurf gegen sein System erblicken, sondern ganz im Gegenteil eine Bestätigung; da das, worauf es ihm ankommt, Gott absolut und ohne alle Berührung mit dem Endlichen zu denken, nicht die geringste Veränderung betroffen hat.

Lassen wir Attribute und Modi beiseite, so ist Spinoza Fichte gegenüber sogar im Vorteil; denn gerade in dem, worin beide einig sind, in dem Begriff der Substanz als solchem, hat Spinoza eine viel größere Deutlichkeit erreicht als Fichte. Die einzige Stelle, an der Fichte sich über die Eigenschaften der Substanz hören läßt, ist in der Wissenschaftslehre von 1812. Sie heißt: „Sein: Charakter, absolute Negation des Werdens. In ihm, dem Einen, ist Alles, in ihm wird Nichts. Hieraus Selbständigkeit, ein negativer Begriff; Wandellosigkeit, gleichfalls: hieraus Einheit des Seins und die anderen bekannten Folgerungen. So Spinoza, so wir" (X, 326, 327). Von Spinoza aber bekommen wir genauen Bescheid: „Was ich von der Substanz bemerken will, ist: erstens, daß zu ihrem Wesen die Existenz gehört, d. h. daß es bloß aus ihrem Wesen und ihrer Definition folgt, daß sie existiert... zweitens, was aus dem ersten folgt, daß die Substanz nicht mehrfach, sondern daß nur eine einzige von derselben Natur existiert; drittens endlich, daß jede Substanz nicht anders als unendlich gedacht werden kann" (Spinozas Briefwechsel, herausgegeben von Karl Gebhardt, Philos. Bibliothek, Bd. 96a, 12. Brief). Fichte weiß auf die Frage nach den Eigenschaften des Seins nur mit identischen Begriffen

zu antworten; Spinoza dagegen gibt mit synthetischen Auskunft: die Substanz ist einfach, einzig, unendlich (simplex, unica, infinita).

Bei Kant erscheinen diese Eigenschaften nacheinander in den drei Ideen der transzendentalen Dialektik; der psychologischen Idee (Simplicität), der kosmologischen Idee (Totalität) und der theologischen Idee (Gott als Inbegriff aller Realität).

Um diese drei Prädikate (propria) des Seins: Einfachheit, Ganzheit, Unendlichkeit wird sich alles Folgende drehen. Sobald wir eine Stufe der Genesis bestimmen wollen, d. h., sobald wir diese Stufe, die wir als eine Tatsache unseres Geistes und also in der Form der Erfahrung finden, sub specie essendi als eine bleibende und unveränderliche aufnehmen, müssen wir uns dabei dieser drei Begriffe als einer Richtschnur bedienen.

Wir sehen, daß in den Spinozischen Eigenschaften der Substanz nicht nur die Kantischen Ideen, sondern auch Kants Begriff der Idee als ein regulatives Prinzip des Verstandesgebrauchs vorgebildet sind.

II. Antithesis. Dasein. Leibnitz. Die W.—L. von 1801

Nachdem wir das Sein als das Einfache, Ganze und Unendliche gefunden haben, gehen wir daran, den Begriff des Seins zu bestimmen. Dieser Begriff ist also nicht irgend ein beliebiger, sondern ein bestimmter: der Begriff des Seins.

Dieser Begriff soll sein eine Antithesis. Wo aber, so fragen wir, ist neben dem Sein Raum für eine solche Antithesis? Denn nur das Sein ist, und außer ihm ist nichts; diesen Satz haben wir zugestanden. Aber wir haben auch schon angedeutet, daß wir die Antithesis schlechthin vorfinden als ein Faktum durch die Besinnung darauf, was wir gar nicht das Sein, sondern nur den Begriff des Seins gegenwärtig haben. Dieser Begriff — und hier liegt das Entscheidende, — ist außerhalb des Seins, widerspricht also durch sein bloßes Dasein der Definition des Seins, nach welcher außer dem Sein schlechthin

nichts ist. „Durch diese Reflexion", so führt Fichte an der bereits erwähnten Stelle fort, „kommen wir nun aus der Gewißheit, in der Spinoza ist. Ich denke: denke ich recht? Es erscheint als wahr: Ist es darum? Ja, um diesen Zweifel recht scharf zu fassen: wir kommen in einen offenbaren Widerspruch. Außer ihm ist seinem Begriffe nach kein Sein: aber der Begriff ist, und ist außer ihm. Protestatio facto contraria! Indem gesagt wird, es sei Nichts außer ihm, ist Etwas, eben dieses Sagen, außer ihm. Für Spinoza ist ein solcher Widerspruch gar nicht, weil das zweite Glied, das Denken, der Begriff, ihm ganz verschwindet, indem er eine unmittelbare Fassung des Seins, eigentlich das Sein selbst unmittelbar zu haben glaubt". „Außer dem Sein also ist fürs Erste sein Begriff. Als Factum und bloßes Factum. Dagegen das Sein ist mit Notwendigkeit, der des Begriffes nämlich" (X, 327). Der Begriff wird also als ein Faktum entdeckt, und damit gibt er sich als Dasein schlechthin; das Sein aber erscheint dem Dasein im Gegensatz zu seiner eigenen Zufälligkeit des Sein- und Nichtseinkönnens als etwas, das mit Notwendigkeit ist und also nicht nicht sein kann. „Das Absolute ist kein Faktum" (X, 329), sagt Fichte 1804 mit einer glücklichen Wendung, die den Unterschied von Sein und Dasein unmittelbar klar macht.

Wir haben also nichts als Dasein oder den Begriff des Seins, und dieses Dasein widerspricht dem Sein, weil es schlechthin außer dem Sein gedacht werden muß. Dieser Widerspruch ist nur für das Denken; in seiner Auflösung besteht die Aufgabe der Philosophie (X, 328).

Wie läßt sich der Widerspruch beilegen? Wie kann das Dasein mit dem Sein vereinigt werden? Da außer dem Sein nichts ist, läßt sich das Dasein nur durch reines Entgegensetzen, d. h. aber durch seine Vernichtung, mit dem Sein versöhnen. Wir können das faktisch vorgefundene Dasein nur im Gegensatz zum Sein denken; eben dadurch aber bestimmen wir das Dasein durch die Prädikate des Seins. Das Dasein, der Einfachheit des Seins entgegengesetzt, ist das Nichts außer dem Sein; der Ganzheit oder Einzigkeit des Seins gegenüber erscheint es als Sphäre der Teilbarkeit, als Quantitätsfähigkeit oder Quantitabilität; und schließlich im Gegensatz zur Unendlichkeit des Seins als Werden.

Das Dasein ist, spinozisch gesehen, das Reich der Modi. Der Begriff der Dauer (duratio), den Spinoza dem der Ewigkeit (aeternitas) entgegensetzt, hat die gleichen Merkmale, wie wir sie hier für das Dasein durch seine Entgegensetzung gegen das Sein abgeleitet haben; beide Begriffe aber sind „toto genere" voneinander verschieden.

Auf diese Weise als Antithesis bestimmt, erscheint der Begriff als W e l t. Die Wissenschaftslehre von 1801 gibt diese Darstellung des Wesens der Welt, gewissermaßen ihre substantiale Definition. Im § 32 heißt es: „Die Welt, d. i. die Sphäre der Quantitabilität, das Reich des Veränderlichen, — ist gar nicht a b s o l u t im Wissen," (sie ist nicht Attribut, sondern Modus, müßten wir in der Terminologie Spinozas sagen) „noch das absolute Wissen selbst", (also nicht etwa das Ich, die Thesis in der Antithesis, bei Spinoza Attribut) „sondern sie entsteht nur bei Gelegenheit der Vollziehung des absoluten Wissens, als das Unmittelbare, der Ausgangspunkt desselben" (gleichsam als das Anti in dem Ausdruck Antithesis) „: ja sie ist durchaus nichts anderes, als die in sich leere und gehaltlose Form des anhebenden Bewußtseins selbst, dessen fester, haltender Hintergrund das Ewige und Unveränderliche ist, das absolute Sein" (die Thesis außer der Antithesis). „Die Welt des Veränderlichen ist durchaus nicht; sie ist das reine Nichts" (II, 86).

Biblisch gesprochen ist die Antithesis der Sündenfall der Erkenntnis. Der Engel des Herrn weist den Menschen mit flammendem Schwert aus dem Paradiese. Das Sein ist entschwunden; nur sein Begriff ist uns geblieben. Wir stehen nicht mehr in der Unmittelbarkeit des Seins; dieses ist uns nur durch die Vermittlung des Begriffes gegeben. Wir haben das Sein nicht mehr als das, was es an sich ist, nämlich als Sein; sondern als Dasein; Gott nicht als Gott, sondern nur die Welt als seine Offenbarung.

Leibniz hat aus dieser Tatsache, daß f ü r u n s alles Sein B e g r i f f ist, den Schluß gezogen, daß sich das Sein durch das Denken erschöpfen lasse, ja, daß alles Sein Denken sei. Er ist mit Spinoza, dem Philosophen des Seins, verglichen, der Philosoph des Daseins. Das Dasein ist die Bedingung, unter der für uns das Sein ist; bei Spinoza ist diese Bedingung zwar auch anerkannt, aber sie bleibt nur zuständlich und subjektiv. Leibniz objekti-

viert sie. Dadurch geht ihm das Sein verloren; er behält nur das Dasein zurück. Nicht mehr Gott, sondern die Welt ist ihm Gegenstand.

Die Monade vereinigt in sich nicht nur alle Merkmale des Seins, sondern ebenso diejenigen des Daseins; darauf beruht der Widerspruch der Leibnizschen Philosophie. Die Monade ist auf der einen Seite einfach, einzig, unendlich; auf der anderen ist sie Nichts, Teilbarkeit, Werden. Sie kann zunächst trotz ihrer Einfachheit mit einem Schlage entstehen oder vergehen. In der Monadologie steht: „... es ist auf keine Weise verständlich, wie eine einfache Substanz auf natürlichem Wege vergehen könnte. Ebenso unbegreiflich ist es, daß eine einfache Substanz auf natürlichem Wege entstehen könnte, da sie sich ja nicht durch Zusammensetzung bilden kann. Man kann demnach sagen, daß die Monaden nur mit einem Schlage entstehen oder vergehen können, d. h. sie können nur durch Schöpfung entstehen und durch Vernichtung vergehen, während das Zusammengesetzte aus Teilen entsteht und in solche vergeht" (Philos. Bibliothek, Bd. 108, S. 435). Der letzte Satz beweist die Nichtigkeit der Monade. Weiter ist die Monade Teilbarkeit. Sie ist nicht etwa der Teilbarkeit unterworfen; denn die Monade hat keine Teile, weil sie einfach ist; sondern sie ist Prinzip der Teilbarkeit. Dieses Prinzip, nach außen getrieben, zeigt sich an ihr daran, daß es nicht nur eine einzige Monade, sondern der Möglichkeit nach unendlich viele Monaden gibt; es zeigt sich ferner, wenn wir es nach innen treiben, daran, daß jede von ihnen einzig, das ganze Universum, eine Vielheit in der Einheit oder im Einfachen ist. Die Monade hat Zustände, Perzeptionen. „Der momentane Zustand, der eine Vielheit in der Einheit oder in der einfachen Substanz einbegreift und vorstellt, ist nichts anderes, als was man Perzeption nennt" (a. a. O. 438). Endlich ist die Monade Werden, inneres Prinzip der Veränderung. Auch dieses kommt an ihr nach zwei Richtungen zum Ausdruck: in Bezug auf die einzelne Monade, im Begriff des Strebens, der an und für sich schon eine Unvollkommenheit der Monade voraussetzt: „Die Tätigkeit des inneren Prinzips, das die Veränderung oder den Uebergang von einer Perzeption zu einer anderen bewirkt, kann als Streben bezeichnet

werden, wobei allerdings zu bemerken ist, daß das Streben die ganze Perzeption, auf die es sich richtet, nicht immer vollständig erreicht. Es erreicht sie jedoch mindestens teilweise und gelangt so zu neuen Perzeptionen" (a. a. O. 438, 439). Dann, in Bezug auf die Gesamtheit der Monaden; da erscheint jenes Prinzip des Werdens als prästabilierte Harmonie; denn auf eine andere Art läßt sich ein Aufeinanderwirken der Monaden in der Tat nicht erklären.

Alles in Allem: die Verabsolutierung des Daseins gibt einen absoluten Widerspruch, der, um sich zu erhalten und nicht in das Nichts zurückzufallen, die Annahme eines Gottes notwendig macht. „So muß also der letzte Grund der Dinge in einer notwendigen Substanz liegen, in der die besondere Eigenart der Veränderungen nur in eminenter Weise als in ihrem Quell vorhanden ist, und diese nennen wir Gott" (a. a. O. 444). Hier, wo Leibniz auf den Substanzbegriff Spinozas stößt, erscheinen nun auch in rascher Folge die drei Eigenschaften des Spinozischen Gottes. Einfachheit (vgl. besonders den eben angeführten Satz): „Da nun diese Substanz ein zureichender Grund für alles Besondere ist, das seinerseits wiederum ineinander in durchgängiger Verknüpfung steht, so gibt es nur einen Gott, und dieser ist zureichend" (a. a. O.). Ganzheit: „Man darf auch den Schluß ziehen, daß diese oberste Substanz, die einzig allumfassend und notwendig ist — da es nichts außerhalb ihrer gibt, das von ihr abhängig wäre, und da sie eine einfache Folge des möglichen Seins ist — unmöglich Schranken besitzen kann, vielmehr alle nur mögliche Realität in sich begreifen muß" (a. a. O.). Unendlichkeit: „Daraus folgt dann, daß Gott unbedingt vollkommen ist, da die Vollkommenheit im strengen Sinne nichts anderes ist, als die Größe der positiven Realität, die man erhält, wenn man die Grenzen oder Schranken in den Dingen, die solche haben, beiseite läßt. Dort nun, wo es keine Schranken gibt, d. h. in Gott, ist die Vollkommenheit unbedingt unendlich" (a. a. O. 444, 445).

Freilich konnte Leibniz nicht vermeiden, Gott oder das absolute Sein unter dem Modus des Daseins zu sehen. Das zeigt die Form der eben erörterten Begriffe, die jene quantitative des Daseins ist; Gott wird nicht schlechthin gesetzt als das Absolute, sondern als Grund des Daseins.

Auch hatte Spinoza Gott Verstand und Willen abgesprochen, während Leibniz sie ihm wieder zuerkennt. Gott handelt sodann notwendig nach Zwecken wie ein endliches Wesen. Daraus folgen die Probleme der Theodicee. Gott hat unter allen möglichen Welten die beste zur Wirklichkeit bestimmt: „Da nun die Ideen Gottes eine unendliche Anzahl von möglichen Welten enthalten und nur eine einzige existieren kann, so muß es wohl einen zureichenden Grund für die Wahl Gottes geben, der ihn zu der einen eher als zu der anderen determiniert. Diesen Grund kann man aber in nichts anderem finden, als in der inneren Angemessenheit oder in den Graden der Vollkommenheit, die diese Welten enthalten, da jede das Recht hat, Existenz gemäß dem Grade der Vollkommenheit, die sie einbegreift, zu beanspruchen. Hierin liegt die Ursache für die Existenz des Besten, das von Gott vermöge seiner Weisheit erkannt, vermöge seiner Güte erwählt und vermöge seiner Macht erschaffen wird" (a. a. O. 447, 449).

So hat Ludwig Stein von Leibniz sagen können, daß „erst der Spinozismus ihn zur Conception einer eigenen Philosophie angeregt" (Leibniz und Spinoza, 1890, S. 110), und daß das Problem der Teleologie den unmittelbaren Anreiz zur Bildung seines eigenen, auf den Zweckbegriff begründeten Systems abgegeben" hat (a. a. O. 116).

Fichte behauptet 1794, „daß das Leibnizsche System, in seiner Vollendung gedacht, nichts anderes sei, als Spinozismus" (I, 101). Verkannt wäre damit die besondere Position der Leibnizschen Philosophie als Objektivation jener der Spinozischen immanenten Bedingung, nämlich des Seins als Dasein, Begriff, Denken. Auch diesen Zug hat Fichte indessen nicht übersehen; doch sei Leibniz über den Zirkel, daß das Denken auch nur für das Denken sei, und also über die Grenze der Antithesis, hinweggeschritten. In der Rezension des Aenesidemus führt Fichte aus: „Den Gedanken des Aenesidemus aber von einem Dinge, daß nicht nur von dem menschlichen Vorstellungsvermögen, sondern von aller und jeder Intelligenz unabhängig, Realität und Eigenschaften haben soll, hat noch nie ein Mensch gedacht, so oft ers auch vorgeben mag, und es kann ihn keiner denken; man denkt allemal sich selbst als Intelligenz, die das Ding

zu erkennen strebt, mit hinzu. Daher mußte auch der unsterbliche Leibniz, der ein wenig weiter sah, als die meisten seiner Nachfolger, sein Ding an sich oder seine Monade notwendig mit Vorstellungskraft begaben" (d. h. die Antithesis mit der Thesis in eins setzen). „Und wenn nur seine Folgerung nicht über den Zirkel hinausginge, in den der menschliche Geist eingeschlossen ist, und welchen er, der alles übrige sah, allein nicht sah: so wäre sie unstreitig richtig; das Ding wäre an sich so beschaffen, wie es sich — sich selbst vorstellt. Kant entdeckte diesen Zirkel." (I, 19,20).

Dieser Zirkel ist die transzendentale Einheit der Apperzeption, von der alle Erkenntnis abhängt; das Ich bin, das alle meine Vorstellungen muß begleiten können. Es ist aber beachtlich, daß Leibniz sehr wohl den Begriff der Apperzeption kennt und ihn von dem der Perzeption unterscheidet (Monadologie, 438), er kennt sogar den Gedanken des „Ich" (a. a. O. 442). Der Grund, daß Leibniz die Sache der Philosophie nicht an diesem für Kant und Fichte wesentlichen Punkt ergriff, muß ein anderer gewesen sein als eine Unaufmerksamkeit des Denkens; es ist vielmehr der gleiche, aus dem heraus Spinoza sich dem Sein zuwandte und nicht dem Dasein; er hat die Wahrheit nur an einer anderen Stelle gesucht als seine Nachfolger und hat sie gefunden, wie sie an dieser anderen Stelle ganz und ungeteilt ist.

Der absolute Begriff, der unsere Untersuchung lenkt, hat uns jetzt einen ersten Beweis seiner Macht gegeben. Die ursprüngliche Bestimmung des Begriffs der Antithesis durch das Entgegensetzen gegen die Thesis hat uns zugleich auf die allgemeine und leerste Form unseres Begriffes gebracht; diese können wir nirgends mehr durchbrechen, sondern nur erfüllen. Wie sich Nichts, Teilbarkeit und Werden als Begriffe zueinander verhalten, werden wir erst am Ende, wenn der Begriff der Antithesis vollständig bestimmt ist, und wir unsere Aufgabe gelöst haben, einsehen. Vorläufig wissen wir nur, daß wir aus der Form des Nichts, der Form der Gegebenheit des Seins oder der Form des Daseins nicht heraustreten können, was auch schon für Spinoza ebenso selbstverständlich war, wie nach ihm für Leibniz und später für Kant, Fichte, Hegel.

Außerdem aber wissen wir, die wir nicht nur auf das Formale, sondern auf das Inhaltliche reflektieren, daß diese Stufe der Antithesis in der Genesis des Geistes bedeutet den Ursprung der Welt, Leibnizsche Philosophie, Wissenschaftslehre von 1801.

III. Analysis. Sosein. Kant. Die W.—L. von 1812

Vergegenwärtigen wir uns kurz, wo wir stehen. Nicht das Sein ist für uns, sondern sein Begriff, dieser ist das Nichts; aber dadurch, daß dieses Nichts ist, faktisch da ist, und zwar als Teilbarkeit, Werden, dadurch ist der Widerspruch noch nicht beseitigt, das Dasein nicht mit dem Sein vereinigt, wie es doch soll, um den Begriff des Absoluten nicht zu zerstören.

Es ist keine Frage, daß jener Widerspruch nur unser Widerspruch, Widerspruch für uns und unser Denken ist; also hat ihn auch das Denken verschuldet, und wir können ihn nur zum Verschwinden bringen, indem wir uns darauf besinnen, wodurch er dem Denken entstanden ist und wodurch es ihn sich erzeugt hat.

Wir müssen demnach auf die Bedingung zurückgehen, welche den Grund jenes Widerspruches in sich trägt.

Feststeht: wir haben Welt und immer nur Welt, nie aber das Sein. Wie aber ist es alsdann möglich gewesen, die Welt als eine Antithesis zu erkennen? Wenn nur Welt ist, dann ist es ohne Zweifel ein Widerspruch, von Gott als einem Etwas, das nicht Welt ist, zu wissen. Wir müssen also beantworten: unter welcher Bedingung läßt sich eine absolute Thesis außerhalb der Antithesis denken? Oder, weil wir sie ja tatsächlich so denken: wie haben wir das gemacht? Was wir suchen, setzen wir demnach als bereits geschehen voraus; denn, wie Fichte in der kleinen Schrift über den Begriff der Wissenschaftslehre sagt: „Wir sind nicht Gesetzgeber des menschlichen Geistes, sondern seine Historiographen; freilich nicht Zeitungsschreiber, sondern pragmatische Geschichtsschreiber" (I, 77).

Die Antwort ist leicht. Wir haben die Welt als das erkannt, was sie ist, nämlich als Welt, d. h. als Nichts,

Teilbarkeit, Werden. Aus der Erkenntnis dieser ihrer Grenzen, die wir durch Analysis ihres Wesens gefunden haben, wissen wir um ein Sein außer dem Dasein, oder um Gott. Die Handlung der Analysis ist der Grund des Widerspruchs, den wir suchen.

In das Licht der absoluten Reflexion ist nunmehr ein neues Glied der Genesis getreten, ein anderes vor sich liegen lassend, ein nächstes in seinem Rücken heraufbeschwörend. Nicht mehr das reine Entgegensetzen, sondern das Unterscheiden als Bedingung der Möglichkeit des Entgegensetzens ist unser Gegenstand; die Bedingung aber, die uns auf dieser Stufe des Geistes zuständlich ist, Voraussetzung bleibt, ist die Synthesis: sie ist die Bedingung der Möglichkeit des Unterscheidens; denn was wir nicht zuvor verbunden haben, können wir auch nicht trennen. Für Spinoza war die Thesis gegenständlich, die Antithesis zuständlich; für Leibniz, wie wir jetzt sehen, die Antithesis gegenständlich, aber die Analysis zuständlich, und in diesem Augenblick ist uns die Analysis gegenständlich geworden und die Synthesis zuständlich; es ist der Standpunkt der Kantischen Philosophie, auf welchem wir angelangt sind.

Die Analysis hat zwei Seiten, je nach dem, ob wir sie nach der Seite des Seins, oder der Seite des Begriffes nehmen. Die Begründung, welche uns die Analysis für den Widerspruch, daß wir außer der Antithesis eine Thesis setzen, gibt, ist also notwendig eine doppelte. Die Erkenntnis der Welt als Welt hat einen objektiven und einen subjektiven Grund, die wir beide gesondert behandeln als A und B, weil sie für den Begriff der Antithesis zwei neue Bestimmungen liefern, nämlich die Erscheinung und die Anschauung.

Wir betrachten zunächst die Welt als Welt in ihrem Verhältnis zum Sein.

A. Die Erscheinung

Wenn wir sagen: es ist nur Welt, dann setzt dieses Nur mit der behaupteten Totalität zugleich eine Grenze der Welt voraus; jenseits derselben aber setzen wir das Sein, Gott. Indem wir die Welt als Welt begreifen, unter-

scheiden wir sie also unmittelbar von einem, das nicht Welt ist; daß dieses Unterscheiden wiederum nur für uns ist, dies erschaut zu haben, ist das eigentümliche Verdienst Kants. So hat er das Ding an sich nur als einen Grenzbegriff zugelassen, als einen kritischen Begriff; um die Erkenntnis über ihren Gegenstand zur Besinnung zu bringen, aus dieser und keiner anderen Ursache hat Kant sie eingeschränkt; dazu und zu keinem anderen Zwecke bedurfte er des Begriffs von Gegenständen außer der Erfahrung. Dadurch nun wurde ihm die Welt, weil er sie vom Dinge an sich unterschied, Erscheinung; — und zwar nicht Erscheinung eines im Hintergrunde spukenden Dinges an sich, sondern absolute Erscheinung. Diese Erkenntnis hat Kant bei Leibniz vermißt; er warf ihm daher mit Recht vor, er habe Ding an sich und Erscheinung miteinander verwechselt (Vgl. Kritik der reinen Vernunft, Von der Amphibolie der Reflexionsbegriffe.). Die Sache aber erfährt keine Veränderung. Die Leibnizsche Philosophie erhält durch die Kantische nur ein neues Licht; denn wie hätte Leibniz faktisch über die Erscheinung hinausgehen können, wo er doch allenthalben auf nichts als Erscheinung stieß? Er hatte nur kein Bewußtsein von dieser natürlichen Grenze des Daseins. Kant selbst war sich durchaus darüber im klaren, wenn er in der Schrift gegen Eberhardt sagt: „So möchte denn wohl die Kritik d. r. V. die eigentliche Apologie für Leibniz, selbst wider seine, ihn mit nicht ehrenden Lobsprüchen erhebenden Anhänger sein; wie sie es denn auch für verschiedene ältere Philosophen sein kann, die mancher Geschichtsschreiber der Philosophie, bei allem ihnen erteilten Lobe, doch lauter Unsinn reden läßt, dessen Absicht er nicht errät, in dem er den Schlüssel aller Auslegungen reiner Vernunftprodukte aus bloßen Begriffen, die Kritik der reinen Vernunft selbst (als die gemeinschaftliche Quelle für alle) vernachlässigt und, über dem Wortforschen dessen, was jene gesagt haben, dasjenige nicht sehen kann, was sie haben sagen wollen“ (VIII, 250, 251).

Durch die große Lehre Kants von dem Unterschied zwischen Ding an sich und Erscheinung ist der Widerspruch bewältigt; wir wissen nunmehr, in welchem Sinn wir von der Thesis außer der Antithesis, von Gott außer der Welt, von einem Sein außer dem Dasein reden können,

nämlich insofern, als wir das Sosein des Daseins, die Welt als Welt, durch Analysis im Begriff der Erscheinung denken. Wir haben also absolutes Sosein und müssen dieses dadurch bestimmen, daß wir das Dasein mit dem Sein vereinigen, und zwar geht dieses Vereinigen nicht durch reines Entgegensetzen, sondern durch reines Unterscheiden vor sich. Insofern die Erscheinung absolut ist, hat sie die Prädikate des Seins; sie ist in sich einfach, einzig, unendlich; insofern sie außer dem Sein ist, hat sie aber die Prädikate des Daseins, sie ist Nichts, Teilbarkeit, Werden. Der Widerspruch des Daseins, außer dem Sein zu sein, soll nun durch den Begriff der Erscheinung fortfallen; das kann nur unter der Bedingung geschehen, daß wir die Prädikate des Seins und des Daseins in eine Identität fassen. So ist das Nichts außer dem Sein notwendig Bild des Seins; denn auf diese Weise ist die Identität zwischen dem Nichts und der Einfachheit des Seins durch reines Unterscheiden, Analysis, hergestellt. Einzigkeit und Teilbarkeit bestimmen das Wesen des Bildes weiter als absolute Auflösbarkeit der Erscheinung in eine Totalität von Akzidentien; Unendlichkeit und Werden aber begründen das Leben des Bildes in seiner Absolutheit, Freiheit und Unabhängigkeit von Gott.

Für diese Begriffe im Einzelnen ein schlagendes Zeugnis zu geben, hält schwer; denn nirgends erscheinen sie bei Fichte in systematischer Ordnung, sondern verstreuen sich über sein gesamtes Schrifttum. Der Grund hiervon liegt darin, daß er sich über den Begriff des Seins niemals genaue Rechenschaft gab, wie etwa Spinoza dies getan hat.

Als Ganzes aber bilden sie den Kern der letzten Arbeiten über die Wissenschaftslehre, besonders in der Anweisung zum seligen Leben 1806, in der Wissenschaftslehre von 1810, und dann in den Wissenschaftslehren von 1812 und 1813.

Das Dasein ist durch den Begriff der Erscheinung mit dem Sein vereinigt; die Erscheinung ist Bild Gottes und sonach ewig und unveränderlich wie er selbst. „Nichts außer Gott, denn seine Erscheinung", sagt Fichte 1812 (X, 337) und weiter: „Nach uns ist die Erscheinung schlechthin bei Gott, und unabtrennlich von ihm; sie, die dadurch, daß sie sich erscheint, sich und ihn ausspricht

(das ewige Wort bei Gott)" (X, 345). Die Aufnahme des Johannes-Evangeliums in die Wissenschaftslehre ist zu dieser Zeit nicht zufällig; wenn dieses beginnt: Im Anfang war das Wort; nicht aber wie das Alte Testament voraussetzt: Im Anfang schuf Gott, sondern erst vom Worte aus zu ihm übergeht und sagt: und das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort, so ist damit nichts anderes, als das Prinzip der Subjektivität ausgesprochen, das Fichte philosophisch begründet hat.

Wenn wir hinzunehmen, was wir in dem Abschnitt über die Thesis vom Ich bemerkt haben, daß es in Wahrheit die Thesis in der Antithesis sei, dann sehen wir nun den Umriß der gesamten Wissenschaftslehre vor uns liegen, in welchem sich die drei Wissenschaftslehren von 1794, 1801 und 1812 zwanglos einfügen. Das Ich, 1794, hat außer sich die Welt als das Nichts, 1801, und das Nichts ist das Bild des Ich, 1812. Das Ganze ist aber als Antithesis abgesetzt gegen die Thesis außer der Antithesis, und dies macht den religiösen Hintergrund aller Wissenschaftslehren aus.

Für den Begriff der Antithesis aber haben wir eine zweite Bestimmung gefunden, insofern wir seine erste, das Nichts, erkannt haben als Bild. Wir wenden uns nun der subjektiven Begründung der Welt als einer erscheinenden zu und verlassen die objektive. Die Kantische Philosophie hat diese beiden Seiten; Objektivität und Subjektivität gehen mitten durch sie hindurch und reißen sie in zwei Stücke, wie dies auf dem Standpunkt der Analysis notwendig ist.

B. Anschauung

Wir haben die Analysis betrachtet nach der Seite des Seins, jetzt betrachten wir sie nach der Seite des Begriffes. Der Widerspruch, von dem wir ausgehen, ist derselbe; die Auflösung der Frage, unter welcher Bedingung ein Sein außer dem Dasein denkbar ist, eine andere.

Die Analysis, als der objektive Grund für den Charakter der Welt als Erscheinung, ist der Verstand; als der subjektive Grund für diesen Charakter der Welt aber ist sie Anschauung, Sinnlichkeit. Kant bleibt bei dem Bewußtmachen dieser doppelten Form der Analysis oder

des Grundes stehen; das Ergebnis dieses Stehenbleibens ist die Transzendentalphilosophie, die Reflexion auf die Quellen der Erkenntnis, den Verstand und die Sinnlichkeit.

Die Welt ist nicht nur deshalb nicht mehr als Erscheinung, weil sie, als Welt erkannt, notwendig abgehoben werden muß von einem, das nicht Welt, also Sein schlechthin ist; sondern auch, weil wir sie anschauen. Denn dadurch, daß sie unsere Anschauung ist, wird sie von den Formen dieses Anschauens affiziert und kann daher nichts an sich, sondern nur Erscheinung sein.

In dem einen Fall wird die Welt als Welt gedacht, in dem anderen aber als Welt angeschaut; in dem einen werden Sein und Dasein durch die Handlung des Unterscheidens im Begriff der Erscheinung objektiv vereinigt, in dem anderen aber sollen sie durch eben dieselbe Handlung subjektiv im Begriff der Anschauung vereinigt werden. So erhalten wir Zeit, Raum und Einbildungskraft; die Zeit als subjektive Identität des Nichts und der Einfachheit des Seins; den Raum als subjektive Einheit von Teilbarkeit und Ganzheit; die Einbildungskraft als Vereinigung von Werden und Unendlichkeit.

Wir wollen, da unser Interesse an dieser Ableitung nur ein topographisches ist, es bei der Aufzählung dieser Begriffe bewenden lassen, ohne sie, wie es in einer systematischen Darstellung erforderlich wäre, selbst zu konstruieren.

Die dritte Bestimmung des Begriffs der Antithesis wäre also die Zeit; und wie wir vorher das Nichts als das absolute Bild des Seins erkannt haben, so erkennen wir jetzt das Wesen dieses Bildes in der Zeit.

Sofern die Analysis als eine Stufe der absoluten Genesis des Geistes Gegenstand der Kantischen Philosophie sein soll, muß Kants Kritik an Leibniz außer der objektiven auch diese subjektive Seite der Analysis zeigen. Dies trifft in der Tat zu. Kant wirft Leibniz nicht nur vor: „Erscheinung war ihm die Vorstellung des Dinges an sich selbst", sondern auch: „Die Bedingungen der sinnlichen Anschauung, die ihre eigenen Unterschiede bei sich führen, sah er nicht für ursprünglich an; denn die Sinnlichkeit war ihm nur eine verworrene Vorstellungsart, und kein besonderer Quelle der Vorstellungen" (Kr. d. r. V., A 270, B 326).

Der Standpunkt, von dem diese Kritik geführt wird, ist die Analysis. Wir haben sie bisher nur auf die Verschiedenheit ihrer Seiten hin angesehen; jetzt dagegen gilt es, von der Verschiedenheit dieser beiden Seiten zu abstrahieren und den Standpunkt in seiner Einheitlichkeit zu erfassen. Damit geben wir zugleich die Bestimmtheit jener Seiten als subjektive und objektive auf und halten uns nur noch daran, daß in der Analysis die Welt als Welt erkannt Erscheinung ist.

Der Grund, der uns berechtigt, von einem Sein außer dem Dasein zu reden, ist ein doppelter. Einmal ein negativer: die Welt wird vom Verstande als Welt begriffen und dadurch notwendig vor ein Sein gestellt, welches nicht Welt ist und dem Verstande verschlossen bleibt. Ferner ist dieser Grund ein positiver und auf ihn muß insofern naturgemäß das größere Gewicht fallen: die Welt ist unsere Anschauung. Im ersten Fall schränkt der Verstand die Sinnlichkeit ein, im zweiten wird er selber durch die Sinnlichkeit eingeschränkt; beide Male aber wandelt sich die Welt in Erscheinung. Für den Verstand ist das Sein „Noumenon im negativen Verstand", „ein Grenzbegriff, um die Anmaßung der Sinnlichkeit einzuschränken" (Kr. d. r. V. A 255, B 310, 311), für die Sinnlichkeit aber bleibt die Annahme eines „Noumenon in positiver Bedeutung" offen, „denn man kann von der Sinnlichkeit doch nicht behaupten, daß sie die einzige mögliche Art der Anschauung sei" (A 257, B 310).

So ist das Sein einmal vom Verstand, das andere Mal von der Sinnlichkeit von der Welt ferngehalten. Vergleichen wir das Dasein mit einem Kreis von unendlichem Radius, dann ist die Peripherie des Kreises die Grenzlinie, die der Verstand um das Dasein als seinen Gegenstand zieht. Außer dieser Grenzlinie ist schlechthin nichts denkbar, da ja der Radius des Kreises unendlich ist. Kant sagt es so: „Der Umfang außer der Sphäre der Erscheinungen ist (für uns) leer" (Kr. d. r. V. A 255, B 310). Die von dem Kreise eingeschlossene Fläche aber ist der Bereich unserer Anschauung, die Sphäre der Sinnlichkeit. Diese ungeheure Vision, in der sich die Erkenntnis der Welt als Welt, d. i. als absoluter Erscheinung ankündigt, ist von Kant ganz im Stile des 18. Jahrhunderts wiedergegeben worden, wenn er die Erscheinungswelt, auf die

alle unsere Erkenntnis beschränkt ist, eine „Insel" nennt, „das Land der Wahrheit", „umgeben von einem weiten und stürmischen Oceane, dem eigentliche Sitze des Scheins, wo manche Nebelbank und manches bald wegschmelzende Eis neue Länder lügt, und in dem es den auf Entdeckungen herumschwärmenden Seefahrer unaufhörlich mit leeren Hoffnungen täuscht, ihn in Abenteuer verflicht, von denen er niemals ablassen und sie doch auch niemals zu Ende bringen kann" (A 235, 236, B 294, 295).

Der Verstand erschöpft sich aber nicht nur in dieser negativen Funktion, die Totalität der Sinnenwelt sicher zu stellen; er hat darüber hinaus auch eine positive, insofern er innerhalb der Sinnenwelt vermöge seiner Beziehung auf das Sein objektive Erkenntnis ermöglicht und begründet. Das Negative des Verstandes bleibt aber auch hier noch darin erkennbar, daß ihm das Material für seine Arbeit von der Sinnlichkeit g e g e b e n werden muß, und daß er selbst nur die Form enthält, dieses gegebene Material auf einen Gegenstand überhaupt zu beziehen. Es ist sofort klar, daß bei einer solchen Sachlage die Möglichkeit einer b e s t i m m t e n Anwendung des Verstandes auf die Welt der Erscheinungen zum Problem werden muß; Kant faßt diese Frage in den Satz: „Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?" Die Antwort gibt der Schematismus der reinen Verstandesbegriffe. Die Anwendung des Verstandes auf die Erscheinungswelt ist allein dadurch möglich, daß der Verstand sich über die F o r m e n der Sinnlichkeit, als da sind: Zeit, Raum und Einbildungskraft, auf die Sinnenwelt bezieht. Diese Formen schränken den Verstand ein, und lediglich weil sie, ebenso wie die Formen des Verstandes — bei Kant heißen sie Kategorien — a priori sind, kann der Verstand, in dem er seine Formen mit denen der Sinnlichkeit zu synthetischen Grundsätzen verknüpft, wenn auch nicht eine absolute, so doch eine objektive Gültigkeit für seine Kategorien bei der Anwendung auf die Sinnlichkeit beanspruchen.

Wir wollen uns noch vergegenwärtigen, wo wir die auf dem Standpunkt der Analysis einerseits in den Hintergrund verschwundenen, andererseits die im Vordergrund neu herauftauchenden Glieder der Genesis bei Kant antreffen. Unsere Aufgabe gleicht der eines Schiffes, welches einen auf dem Meeresgrunde liegenden Kabel zu unter-

suchen hat. Es fährt über ihm entlang, und während es einen Teil heraufzieht, läßt es den anderen wieder in die Tiefe zurücksinken, stets sich der zurückgelegten wie der noch zu bewältigenden Strecke bewußt bleibend. Die Stufen, die hinter uns liegen, sind das Sein, das Nichts und das Bild. Das Sein ist bei Kant Noumenon, für den Verstand hat es negative, für die Sinnlichkeit positive Bedeutung; diesen Punkt haben wir schon erledigt. Es bleiben die Bestimmungen der Antithesis als Nichts und Bild, die bei Kant notwendig den Charakter des Ansich haben müssen, weil sie bereits hinter der Zeit zurückgetreten sind, wenn sie auch nicht gerade Noumena sein werden. Durch die für die Analysis, wie wir gesehen haben, mit Notwendigkeit sich ergebende Trennung einerseits der Anschauungsformen Zeit, Raum, Einbildungskraft von der Anschauung selbst, bleibt diese zurück als das Nichts, reine Empfindung, reines Dasein. Durch die Ablösung aber der Formen des Verstandes von der in den Formen und mit den Formen der Anschauung erscheinenden Sinnenwelt überhaupt bleibt andererseits diese ganze Sinnenwelt wiederum vor ihm liegen als ein so und so bestimmtes Da, als ein Ansich, ein von ihm unabhängig erscheinendes Sosein oder als Bild. Die Zeit indessen, auf die sich die Kantische Philosophie unmittelbar bezieht, erscheint als ihr Absolutes. Die Kantische Philosophie ist so in ihrem tiefsten Wesen die Lehre von der Selbständigkeit der Bedingungen der Sinnlichkeit, was sowohl die transzendentale Aesthetik, als auch die Rolle der transzendentalen Einbildungskraft beweisen. In unserem Zusammenhang beschreiben wir den Standpunkt Kants am besten so: durch das Nichts der Antithesis hindurch erblicken wir das Bild der Thesis in der Zeit. Damit haben wir alles, was wir bisher für den Begriff der Antithesis gefunden haben, zusammengefaßt und in diesem einzigen Satz das Wesen der Kantischen Philosophie ausgesprochen. Wir haben damit gleichzeitig bewiesen, daß die Kantische Philosophie nichts ist als die Objektivation der Bedingung der Leibnizschen Philosophie, nämlich der Analysis.

Spinoza, Leibniz und Kant zeigen sich sonach als Glieder der absoluten Genesis, welche die Fichtesche

Wissenschaftslehre an sich selbst in den verschiedenen Fassungen von 1794, 1801 und 1812 durchmacht, indem sie diese Genesis auf einem höheren Standpunkt in sich selbst, in ihrer eigenen Entwicklung wiederholt; dieser ganze Prozeß aber enthüllt sich uns zugleich als ein Bestimmen des Begriffes der Antithesis; die Darstellung dieses Prozesses fiel also unmittelbar in unsere Aufgabe. Spinoza war der Philosoph des Seins, Leibniz der Philosoph des Nichts, Kant der Philosoph der Erscheinung, d. i. der Philosoph des Bildes und der Zeit; alles dies ergab sich uns als ein absolutes Bestimmen unseres Begriffes.

Die vor uns liegenden Glieder der Genesis aber: die Synthesis und die Thesis in der Antithesis, sind bei Kant zuständlich gebliebene Bedingungen. Die Synthesis erscheint in der Kantischen Philosophie als transzendentale Einbildungskraft, insofern diese als die Verstand und Sinnlichkeit vermittelnde Anschauungsform gemeinsame Wurzel jener beiden Erkenntnisstämme überhaupt werden kann; das ist aber auf der Stufe der Analysis, auf der Kant stehen bleibt, unmöglich; deshalb verhält sich Kant nur konsequent, wenn er sie nirgends als das ursprüngliche Vermögen hervortreten läßt. Salomon Maimon ist der einzige unter den Nachfolgern Kants, der diese Stellung der transzendentalen Einbildungskraft innerhalb der Kantischen Philosophie mit bewundernswertem Scharfsinn erkannt und zur Begründung seines eigenen Skeptizismus benutzt hat. Die Thesis aber zeigt sich bei Kant in der Einheit der Apperzeption, dem Ich bin, daß alle Vorstellungen muß begleiten können.

Spinoza, Leibniz und Kant sind nunmehr in das Fichtesche System einbezogen. Wir werden jetzt das Eigentümliche und Neue, durch das diese Bewältigung für Fichte möglich wurde, kennen lernen.

IV. Synthesis. Denken. Fichte

Wieder fragen wir: ist unsere Aufgabe, das Dasein mit dem Sein zu vereinigen, gelöst?

Werfen wir einen Blick zurück. Das Dasein gab sich als der außer dem Sein vorhandene Begriff des Seins.

Der Widerspruch, in den uns diese Tatsache verstrickte, wurde dadurch aufgehoben, daß wir das Dasein durch reines Entgegensetzen gegen das Sein bestimmten als Nichts, Teilbarkeit, Werden. Auf diese Weise schien das Zusammenbestehen von Sein und Dasein gesichert. Der Begriff der Antithesis, in dieser Form bestimmt, war uns Welt.

Aber dies Zusammenbestehen schien nur gesichert. Derselbe Widerspruch zeigte sich nun innerhalb des Begriffes selbst. Wie konnten wir, wo uns der Begriff Alles und Alles Begriff war, überhaupt von einem Sein außerhalb des Begriffes reden? Der Umfang des Widerspruches war durch jene erste Lösung nur verringert worden. Zu Anfang ging er das Sein selber an und bestand darin, daß außer dem Sein, das allein ist, noch etwas da war, nämlich sein Begriff. Jetzt indessen betraf er nur noch das Dasein. Die Frage war: wie ist der Widerspruch im Dasein entstanden? Der Grund dieses Widerspruches wurde in einer Tatsache des Bewußtseins, in der Handlung des Unterscheidens gefunden. Dadurch wurde der Widerspruch, der uns aus dem Sein in das Dasein geflohen war, zum zweiten Mal beseitigt. Das Dasein wurde bestimmt einerseits als Erscheinung, andererseits als Anschauung. Als Erscheinung war es uns Bild des Seins, Auflösbarkeit dieses Bildes in eine Totalität von Akzidentien, unabhängiges Leben; als Anschauung erschien es uns in den Formen der Zeit, des Raums und der Einbildungskraft.

Ist nun der Widerspruch damit endgültig aus der Welt geschafft? Nein; nur sein Umfang hat sich abermals zusammengezogen. Der Widerspruch besteht zwar hinfort nicht mehr zwischen Dasein und Sein, dafür aber zwischen der Erscheinung als objektiver Anschauung und den subjektiven Formen des Anschauens. Die Frage, die sich uns jetzt naturgemäß aufdrängt, ist doch die: wie ist es möglich, daß die Welt, wo sie nichts ist als unsere Anschauung, dennoch unabhängig von uns erscheint und ein von uns unabhängiges Leben führt?

Diesen Widerspruch gelöst zu haben, ist das Verdienst Fichtes. Genau an dieser Stelle nimmt die Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre von 1794 die Kantische Phi-

losophie auf. Die transzendentale Einbildungskraft bringt die Welt als ihr Geschöpf aus sich hervor. Dennoch aber muß die Welt unabhängig von unserer Anschauung erscheinen, weil die Einbildungskraft, um überhaupt tätig zu sein, Freiheit voraussetzt. Von dieser Freiheit können wir kein Bewußtsein haben, weil das Bewußtsein nur an einer ihm gesetzten Schranke aufleuchtet. Aus diesem Grunde schreiben wir die Freiheit, mit der uns die Dinge entgegentreten, den Dingen selbst zu. Daraus folgt aber, daß die Dinge unabhängig von unserer Einbildungskraft da zu sein scheinen.

Bevor wir diese neue Stufe der absoluten Genesis näher in Augenschein nehmen, wollen wir Fichte über seine Methode hören, die wir mit logischer Strenge aus dem Wesen der Sache haben hervorgehen sehen, so wie wir dies gleich zu Anfang des ersten Teils unserer Arbeit gefordert haben. Fichte sagt 1794 über die Wissenschaftslehre: „Sie wird immer fortfahren, Mittelglieder zwischen die Entgegengesetzten einzuschieben, dadurch aber wird der Widerspruch nicht vollkommen gelöst, sondern nur weiter hinausgesetzt. Wird zwischen die vereinigten Glieder, von denen sich bei näherer Untersuchung findet, daß sie dennoch nicht vollkommen vereinigt sind, ein neues Mittelglied eingeschoben, so fällt freilich der zuletzt aufgezeigte Widerspruch weg, aber um ihn zu lösen, mußte man neue Endpunkte annehmen, welche abermals entgegengesetzt sind, und von neuem vereinigt werden müssen“ (I, 143). Das Gesetz der Sache hat uns den gleichen Weg gewiesen. Genau so sind wir vorgegangen, um Sein und Dasein zu vereinigen. Sehen wir von der Art ab wie die Methode mit dem Widerspruch nach und nach fertig wird, daß er schließlich „durch einen absoluten Machtspruch der Vernunft, den nicht etwa der Philosoph tut, sondern den er nur aufzeigt“ (I, 144), bewältigt wird, dann können wir auch den Zeilen beipflichten, die in der ersten Einleitung in die Wissenschaftslehre über sie stehen: „sie ist ein ununterbrochenes Fortschreiten vom Bedingten zur Bedingung. Die Bedingung wird wieder ein Bedingtes, und es ist ihre Bedingung aufzusuchen“ (I, 446).

Wir haben also auch den zuletzt genannten Widerspruch, daß, obwohl die Welt unsere Anschauung ist, sie doch unabhängig von unserer Anschauung existiert, durch

den Rückgang auf die höhere Bedingung zu lösen. Denn dieser Widerspruch ist nur für uns; wir müssen also auch erklären können, wie er für uns zustande gekommen ist. Damit setzen wir voraus, daß er in einer Tatsache unseres Geistes, die uns vorläufig noch als unbekannte Größe, als ein X vorschwebt, aufgehoben ist.

Um diese Tatsache zu finden, können wir drei Wege einschlagen, die in Wirklichkeit nur ein Weg sind und nur danach zu unterscheiden, wie wir den Regressus ansetzen. Erstens. Während wir anfangs glaubten, das Sein sei unmittelbar unser Gegenstand, entdeckten wir alsbald, daß wir nicht das Sein, sondern nur einen Begriff von ihm besaßen, und dieser Begriff des Seins, dieser Begriff Gottes, war Dasein, Welt. In der Folge wurde uns klar, daß wir nicht einmal diese Welt, wie sie an sich ist, vor uns hatten, daß sie vielmehr nur Erscheinung und Anschauung war. Jetzt aber sehen wir plötzlich ein, daß wir die Welt auch nicht einmal als unsere Anschauung kennen, sondern daß wir sie nur als ein Denken dieser Anschauung in uns vorfinden. Das Denken also ist das X, welches wir suchen. Was aber ist nun dieses Denken? Darauf gibt uns der zweite Weg, der auf dieselbe Tatsache hinführt, Antwort.

Zweitens. Unsere Aufgabe war, Sein und Dasein miteinander zu vereinigen. Dies geschah zunächst durch reines Entgegensetzen, Antithesis. Der Widerspruch war so zwischen Sein und Dasein beseitigt, dafür aber hatte er sich in das Dasein eingeschlichen. Hier war er uns durch das Entgegensetzen entstanden, also mußte er durch ein Besinnen auf die Bedingung, unter welcher wir allein entgegenzusetzen vermögen, verschwinden. Diese Bedingung des Entgegensetzens war das Unterscheiden, Analysis. Der neue Widerspruch von, sagen wir Erscheinung und Anschauung, der zugleich mit der Auflösung des vorigen in unseren Gesichtskreis trat, ist eben durch jene Analysis hervorgerufen worden; er muß also dadurch, daß wir auf die Bedingung der Möglichkeit des Unterscheidens zurückgreifen, zu vertilgen sein. Es ist aber die Bedingung des Unterscheidens das Verbinden, Synthesis; denn nur, was zuvor verbunden war, können wir hernach auch unterscheiden. Das Denken, welches wir oben fanden, ist also in seinem Charakter oder Wesen Synthesis, und zwar

Synthesis seiner selbst und der Anschauung. Nicht so freilich, daß die Anschauung in dem Denken darin ist; denn wir haben nur Denken, und außer ihm gar nichts; also kann die Anschauung nur die Grenze des Denkens sein, wie das Noumenon im negativen Verstande die Grenze der Welt als Erscheinung war. Das Denken ist begrenzt durch Anschauung, das ist ein Fichtescher ebensogut wie ein Kantischer Satz. Was ist aber diese Synthesis weiter? Darüber gibt uns der noch übrig bleibende Weg Auskunft.

Analysis war drittens Grund; Grund unseres Wissens um die Welt als Erscheinung; so kann Synthesis nichts anderes sein wie der Grund des Grundes, oder mit einem Wort, sein Prinzip. Denken ist also weder Wissen (Welt), noch ein Wissen um dieses Wissen (Bewußtsein), sondern ein Wissen um das Wissen des Wissens, ein Wissen des Wissens um seinen Grund. (Selbstbewußtsein).

Ein Ueberschreiten der Synthesis verbietet sich schlechthin von selbst, weil ohne Widerspruch das Denken, da es sich ja als Prinzip unseres Wissens erweist, nicht abermals von einer höheren Bedingung abhängig gemacht werden kann; denn alsdann müßte es aufhören, das zu sein, was es ist, nämlich Prinzip. Damit wäre aber zugleich die Möglichkeit dahin, das Denken zu bestimmen; denn um dies zu können, müßten wir uns über dasselbe erheben, was aber eben durch das Denken selbst ausgeschlossen sein soll. Kant hatte sich daran gehalten, und die Formen der Synthesis, die Kategorien, auf empirischen Wege aus der Urteilstafel hergeleitet; er hatte darauf verzichtet, sie systematisch zu deduzieren.

Nun ist es aber eine unleugbare Tatsache, daß in dem Augenblick, wo wir die Synthesis denken, wir sie zum Gegenstand und uns faktisch bereits über sie erhoben haben; der Widerspruch, den wir vermeiden möchten, ist eine Tatsache, mit der wir uns auseinandersetzen müssen. Wenn dieser Widerspruch nicht wäre, dann wäre uns unser Denken überhaupt nicht zum Bewußtsein gekommen; nun ist es uns aber zum Bewußtsein gekommen; also ist auch der Widerspruch.

Das Denken soll aber seiner Natur nach nicht zu überspringen sein; also ist die Bedingung, die sein Be-

wußtwerden voraussetzt, nicht mehr zu objektivieren; d. h. das Denken setzt als seine höchste Bedingung voraus reine nicht mehr objektivierbare Zuständlichkeit, die wir selber sind, insofern wir es zum Gegenstand haben: das absolute Ich. Wir haben jetzt Objekt und Subjekt der Fichteschen Philosophie vor uns liegen: Objekt ist das Denken, die Einbildungskraft; Subjekt das Ich.

Dank der Anlage unserer Arbeit sind wir imstande, nicht nur die Bedeutung des Ich, sondern mit ihr zugleich das Wesen der Wissenschaftslehre nunmehr blitzartig zu erhellen. Erinnern wir uns daran, daß wir von der Thesis außer der Antithesis ausgegangen waren, um die Thesis in der Antithesis zu erforschen, so zeigt gerade jener Widerspruch unzweideutig an, daß wir dieses Ziel erreicht haben. Das Ich ist das Sein, wie es innerhalb des Begriffes, wie es dem Dasein innerlich ist; es ist nicht Gott — denn der ist außer allem Dasein — ja streng genommen nicht einmal sein Bild, insofern dieses gegenständliche Sichtbarkeit hat; sondern nur ein Gleichnis Gottes, weil das Ich, obwohl alles Wissen in ihm gründet, niemals in das Wissen eingeht, sondern uns in der Hand zerstiebt, sobald und so oft wir es ergreifen. Es ist im religiösen Sinne genau das, was der Apostel Paulus, dem Fichte im übrigen wegen seiner Verfälschung des Christentums nicht sonderlich gesonnen war, in dem ersten Brief an die Corinther über das menschliche Wissen gesagt hat: „Wir sehen jetzt durch einen Spiegel in einem dunklen Wort" (1. Cor. 13, 12). Der Spiegel, durch den wir sehen, ist das Ich; das dunkle Wort, in dem wir sehen, das Wissen. Eine Stelle aus dem Alten Testament mag hier zur Ergänzung des Neuen dienen. Diese setzt das Wissen nicht in Bezug auf das Ich oder die Thesis in der Antithesis, — welche Anschauungsweise dem Christentum eigentümlich ist; — sondern sie setzt das Wissen in Bezug auf Gott, auf die Thesis außer der Antithesis, — was ebenso typisch für den Juden ist. Als Mose die Herrlichkeit Gottes zu schauen begehrte, sprach der Herr zu ihm: „Siehe, es ist ein Raum bei mir"; (dieser Raum ist das Nichts, die Welt, das Wissen) „da sollst Du auf dem Felsen stehen. Wenn denn nun meine Herrlichkeit vorüber gehet, will ich Dich in der Felsenkluft lassen stehen, und meine Hand soll ob Dir halten, bis ich

vorübergehe. Und wenn ich meine Hand von Dir tue, wirst Du mir hinten nachsehen; aber mein Angesicht kann man nicht sehen" (Exod. 33, 21—23). Diese Stelle hatte schon Reinhold seiner Zeit zur Verteidigung der Wissenschaftslehre herangezogen, als man ihr Atheismus vorgeworfen hatte (Ueber die Paradoxien der neuesten Philosophie, 1799.).

Wir können hier auf das Ich freilich nur insoweit Rücksicht nehmen, als es nötig ist, um uns über unsere neue Aufgabe klar zu werden, die darin besteht, die Synthesis, welche den Widerspruch zwischen Anschauung und Erscheinung löst, zu bestimmen.

Durch das Ich sehen wir uns auf den Widerspruch, von dem wir hergekommen sind, zurückgeführt, mit dem wichtigen Unterschied aber, daß wir unseren Standpunkt zuvor als Antithesis, Begriff, Dasein, erkannten, um ihn gegen Gott, die absolute Thesis, abzugrenzen; jetzt hingegen in der Antithesis selber den Standpunkt der Thesis oder des Ich einnehmen, und versuchen müssen, die Antithesis, welche gegen das Ich gesetzt als Nicht-Ich erscheint, mit der Thesis, dem Ich, zu vereinigen. Auf dieser Umkehrung in der Stellung der Aufgabe beruht die Eigentümlichkeit der Fichteschen Philosophie gegenüber der Kantischen. Jene führt nicht wie diese nur auf das Ich als der obersten Bedingung alles Wissens hin, sondern sie nimmt von eben dieser Bedingung ihren Ausgang, denn, wie Fichte schon 1794 erklärt: „Darin besteht nun das Wesen der kritischen Philosophie, daß ein absolutes Ich als schlechthin unbedingt und durch nichts Höheres bestimmbar aufgestellt werde und wenn diese Philosophie aus diesem Grundsatze konsequent folgert, so wird sie Wissenschaftslehre" (I, 119).

Das Folgern aber geschieht wieder durch den Regreß auf die Bedingungen; diesmal nur nicht durch einen Regressus auf die Bedingungen des Seins, sondern durch einen solchen auf die Bedingungen des Ich. So werden die Mittelglieder gefunden, die den Widerspruch zwischen Ich und Nicht-Ich wegfallen lassen. Da das Nicht-Ich aber, wie wir wissen, eine Synthesis enthält, durch die der Widerspruch von Anschauung und Erscheinung im Allgemeinen aufgehoben ist, — denn es ist Denken

schlechthin, Synthesis von Denken und Anschauung, Selbstbewußtsein, Einbildungskraft; — können jene Mittelglieder, die Ich und Nicht-Ich vereinigen, nur die Formen der Synthesis oder die Kategorien sein.

Es ist vielleicht nicht überflüssig zu wiederholen, daß der Rückgang auf die Bedingungen des Ich nur insofern den Sinn eines Bestimmens der Synthesis hat, als wir selber in dem Ich, der absoluten Thesis des Wissens stehen; ja mehr noch: insofern wir selber jenes Ich s i n d. Versetzen wir uns dagegen in das Nicht-Ich, um es als den Begriff, den das Ich von sich selbst hat, zu bestimmen, dann würde dasselbe folgen, was wir bisher, ausgehend vom absoluten Sein, abgeleitet haben. Wir würden das Nicht-Ich zunächst durch reines Entgegensetzen erkennen als Welt; die Welt weiter durch reines Unterscheiden als unsere Anschauung, unser Bewußtsein; und dieses ferner durch reines Verbinden als Denken, Selbstbewußtsein, Einbildungskraft, Prinzip. Denn seit wir das Ich entdeckt haben, hat der Kosmos des Wissens seine Mitte gefunden; der in die leere Unendlichkeit verstreute Reichtum der Erscheinungen formiert sich um seines neues Zentrum, das Ich; er löst sich von dem Absoluten los, eine frei dahinschwebende Kugel, die in sich Selbständigkeit, Halt und Festigkeit hat; der Geburt eines Gestirnes vergleichbar, das fortan nach eigenem Gesetz seine Bahn durch den Weltenraum antritt. Am Schluß sähen wir uns der gleichen Frage gegenüber, vor der wir jetzt stehen: wie ist eine Bestimmung der Synthesis, d. h .wie ist die Deduktion der Kategorien möglich?

Fichte selbst bestätigt uns noch im Jahre 1812, daß es ihm allein um diese von Kant schuldig gebliebene Deduktion zu tun gewesen sei. Er sagt: „Die W. L. ist nichts Anderes, als die Nachlieferung dieser von Kant schuldig gebliebenen Deduktion. — Jedoch, setzte er hinzu, wolle er das punctum deductionis angeben. Dies hat er gut gemacht; denn von diesem Punkte aus ist die W.-L. entstanden, und hat sich das in Kant abgebrochene Denken weiter fortgesetzt. Dieser Deduktionspunkt sei nämlich, das: I c h d e n k e muß alle meine Vorstellungen begleiten können“ (X, 392).

Wir wissen jetzt, wie wir, nachdem wir des Widerspruches zwischen Anschauung und Erscheinung durch

Denken Herr geworden sind, dieses Denken auch bestimmen können, und zwar durch das Zurückgehen auf die Bedingungen des allem Denken schlechthin widersprechendem Ich. Wir wissen außerdem, was es heißt, Sein und Dasein durch reines Verbinden miteinander zu vereinigen. Dies ist insofern möglich, als das Sein nicht nur außer uns, sondern in uns selbst ist als absolutes Ich. Indem wir auf die Bedingungen des Ich zurückgehen, vereinigen wir das Nicht-Ich oder das Dasein in der Form des Selbstbewußtseins durch die Handlung des Verbindens mit dem Ich, d. h. mit dem Sein, wie es innerhalb des Daseins gegeben ist.

Bevor wir dazu übergehen, das Schema dieser Ableitung zu entwickeln, bleibt uns noch ein Punkt zu erledigen übrig: die Synthesis als eine besondere Stufe in der Genesis des Geistes zu betrachten; erstens, inwiefern sie die vorausgegangenen Stufen der Analysis und Antithesis in sich aufgenommen hat; und zweitens, inwiefern sie selbst noch einer Bedingung unterworfen ist, die allerdings nicht mehr gegenständlich gemacht werden kann, sondern in reiner Zuständlichkeit beharrt, der Thesis, dem Ich.

Das Selbstbewußtsein erfaßt in sich alle Stadien des Weges, die wir bisher durchlaufen haben. Das Denken wird begrenzt durch die Anschauung, heißt: es ist Bild der Anschauung. Nun ist die Anschauung Bild der Erscheinung, die Erscheinung aber Bild des Absoluten, oder, was dasselbe ist, absolutes Bild. An seiner Form, der Synthesis, zeigt das Denken, daß es das Bild des Bildes eines Bildes ist; und zwar eines absoluten Bildes; denn das Denken hängt noch ab von dem Ich, seiner höchsten und letzten Bedingung; nicht also fällt das Ich unter die Bedingungen des Denkens, sondern umgekehrt, das Denken unter die Bedingung des Ich; damit ist aber bewiesen, daß die Kategorien nur in ihrer Anwendung auf Erscheinung, nicht aber angewandt auf Dinge an sich, Gültigkeit haben. Denn das Ding an sich ist auf dieser Stufe des Geistes nichts, als das sich hinter die Erscheinung projezierende, absolute Ich.

Mit Leichtigkeit haben wir also nachweisen können, daß die Fichtesche Philosophie die Objektivation der Synthesis ist, der zuständlichen Bedingung der Kantischen. In

unserem Rücken, in reiner, unantastbarer Zuständlichkeit verweilend, ist nur noch das Ich; ihm werden wir uns erst im letzten Abschnitt zuwenden und dabei auf die allbekannten Begriffe der Wissenschaftslehre stoßen.

Im Zusammenhang mit unserer Aufgabe, den Begriff der Antithesis zu bestimmen, bemerken wir, daß das Nichts, als das sich dieser Begriff zuerst darstellte, und das wir sodann als Bild und weiterhin als Zeit kennen gelernt haben, sich nunmehr als Realität darstellen wird.

Bei der Ableitung der Kategorien, die wir jetzt in Angriff nehmen, wird sich die dem Denken einverleibte Dreifachheit: Antithesis, Analysis, Synthesis; auch äußerlich im Uebergang von einer Kategorie zur anderen hervorkehren. Wir zeichnen diese Ableitung nur in ganz groben Umrissen auf, teils ihrer untergeordneten Rolle wegen, teils, um das Schema der Methode recht augenfällig zu machen; denn dies ist für das Verhältnis der einzelnen Bestimmungen zueinander, insofern sie zu ein und derselben Stufe gehören, wie etwa Zeit, Raum und Einbildungskraft, wesentlich: sie verhalten sich nämlich selber zueinander wie Thesis, Antithesis, Synthesis. Aber auch das wird seine volle Klarheit erst im fünften und letzten Abschnitt dieses Teils bekommen.

A. Qualität

Das absolute Ich erscheint für die Fichtesche Philosophie als Qualität schlechthin; gewissermaßen als der Titel der Kategorien, einerseits derjenigen, die unter diesem Namen im besonderen zusammengefaßt werden, andererseits aber auch als Titel aller übrigen, also auch der unter Quantität und Relation begriffenen. Ohne diese Voraussetzung wäre die ganze Deduktion ein Ding der Unmöglichkeit; an dieser Voraussetzung aber erkennen wir ihren Charakter: das, was sie zu leisten, und das, was sie nicht zu leisten vermag. Nicht leisten kann sie ein Erschaffen der Kategorien aus dem Nichts, ein Herausspinnen der Denkformen aus einem leeren und toten Begriffe. Zu leisten vermag sie dagegen das Aufnehmen der Kategorien in einer geordneten und natürlichen Folge, das sowohl ihre Voll-

ständigkeit, als auch ihre richtige Definition verbürgt; diese aber kann nur durch die Rekonstruktion des Ganzen aus der einzelnen Kategorie, welche definiert werden soll, geliefert werden.

Wir treten nun den Regressus auf die Bedingungen des Ich an. Das absolute Ich ist nur insofern möglich, als wir ihm ein Nicht-Ich entgegengesetzt denken. Diese Antithesis gibt die zweite Kategorie der Qualität, Negation. Gegen die Negation gehalten, erscheint das zuvor noch absolute Ich als ein bestimmtes durch Analysis: so entspringt rückläufig die erste Kategorie der Qualität; Realität. Dadurch aber fallen wir in den Widerspruch: es widerstreitet der Absolutheit des Ich, von einem Nicht-Ich bedingt zu sein. Diesen Widerspruch können wir nur unter der Bedingung vermeiden, daß sich Ich und Nicht-Ich, Realität und Negation im absoluten Ich gegenseitig einschränken; auf diese Weise bekommen wir, als Synthesis der beiden vorigen, die dritte Kategorie der Qualität, Limitation; oder wie Fichte auch sagt, Bestimmung (I, 122).

Mit dieser Ableitung der Kategorien der Qualität: Realität, Negation, Limitation, die wir in den ersten drei Paragraphen der Wissenschaftslehre von 1794 wiederfinden (I, 91—123), ist auch die Ableitung der übrigen, die der Quantität und Relation, schon vollzogen. Die nächste Frage: Wie ist die Limitation möglich, erheischt aber eine doppelte Antwort. Erstens ist Limitation nur möglich, wenn Realität und Negation aufeinander beziehbar, zweitens aber, wenn sie auch voneinander unterscheidbar sind. Der allgemeine Beziehungsgrund von Realität und Negation ist ihre Teilbarkeit, hier gleichsam der Titel für die Kategorien der Quantität (vgl. I, 139). Ihr allgemeiner Unterscheidungsgrund ist dagegen Wechselbestimmung, die den Titel für die Kategorien der Relation abgibt.

Um dem Nicht-Ich vor seiner Beziehung auf das Ich Realität zu geben, ist Fichte 1794 vor allem dem Unterscheidungsgrunde nachgegangen und hat im § 4 die Kategorien der Relation: Substanz, Ursache, Wechselwirkung, entwickelt (I, 123—246). Auf diese Weise ist der Beziehungsgrund, der auf die Kategorien der Quantität: Einheit, Vielheit, Allheit führt, zurückgedrängt worden.

Er fehlt indessen keineswegs; er begleitet vielmehr die Untersuchung Schritt für Schritt, weil ja nichts unterschieden werden kann, was nicht vorher bezogen, und nichts bezogen, was zuvor nicht getrennt worden ist. Jene Vernachlässigung aber, wenn es überhaupt eine ist, hat Fichte jedenfalls mit der Darstellung der Wissenschaftslehre aus dem Jahre 1801 nachgeholt. Hier beherrschen die Kategorien der Quantität das Feld.

Die Einteilung dieses Abschnittes in A, B und C läßt sich streng genommen nicht rechtfertigen, weil B und C der Sache nach nicht voneinander abtrennbar und neben A nicht einmal selbständig, sondern eigentlich nur Unterabteilungen von A, b und c, sind. Wenn wir dennoch, also wider besseres Wissen, die Trennung in A, B und C beibehalten, so geschieht dies allein und lediglich darum, um das Gerüst der Deduktion recht deutlich werden zu lassen.

B. Quantität

Wir halten fest: Realität und Negation sind im Ich durch Limitation absolut vereinigt. Ihr allgemeiner Beziehungsgrund ist Quantität schlechthin, Teilbarkeit.

Teilbarkeit setzt voraus eine Vielheit der Teile; diese Vielheit ist die in die Realität versenkte Negation. Die Teile als solche aber sind die Realität, die sich in der Negation erhält. So haben wir durch Antithesis die zweite Kategorie der Quantität, Vielheit, gefunden. Das absolute Ich zeigt sich nun jener Vielheit gegenüber als Einheit, dies durch Analysis; es erweist sich aber zugleich in seinem Charakter als Einheit wiederum bedingt durch den Gegensatz zur Vielheit, was ihm widerspricht. Wir müssen also die Bedingung aufsuchen, welche diesen Widerspruch zum Verschwinden bringt; Einheit, die erste Kategorie der Quantität, und Vielheit synthetisch eint; das aber geschieht durch die dritte Kategorie der Quantität, Allheit.

C. Relation

Wie einerseits Limitation nur möglich ist, wenn Realität und Negation in dieser ihrer absoluten Vereinigung

aufeinander bezogen werden, so ist Limitation andererseits ebenso unmöglich, wenn beide in ihr nicht auch unterschieden sind. Ihr allgemeiner Unterscheidungsgrund ist aber, wie wir gehört haben, Wechselbestimmung oder Relation schlechthin.

Die Kürze, mit der wir uns fassen müssen, macht sich hier mehr als irgendwo sonst störend bemerkbar, weil wir kaum hoffen dürfen, verständlich zu bleiben. Wir wollen daher, was wenigstens das Ergebnis angeht, zuletzt Fichte selbst das Wort erteilen.

Realität und Negation, die im Ich absolut vereinigt sind, sind in dieser ihrer absoluten Vereinigung nur noch unter der Bedingung zu unterscheiden, daß sie in dem Verhältnis von Ursache und Wirkung sowohl ineinander verschwunden sind, als auch in ihm auf gewisse Weise fortbestehen: zweite Kategorie der Relation, Antithesis. Die Realität geht hier in der Negation verloren, insofern die Ursache die Realität der Wirkung zunichte macht; dies wird ganz klar, wenn wir das Verhältnis in einem unendlichen Regressus denken; denn alsdann wird jede Ursache wieder zur Wirkung einer höheren Ursache, und die Realität verschwindet überhaupt. Das absolute Ich aber erscheint dieser Antithesis gegenüber als Substanz; hier, in der ersten Kategorie der Relation, ist umgekehrt die Negation in der Realität versunken; denn wenn wir die Substanz als eine unendliche fassen, wird das Akzidenz, in welchem sich das Negative ausdrückt, zur bloßen Grenze, und es bleibt nur noch ein Inbegriff der Realität übrig; Analysis. Der Widerspruch aber, daß das absolute Ich im Gegensatz zur Kausalität als Substantialität bestimmt worden ist und also auch von ihr bedingt ist, wird gelöst durch die Annahme einer Wechselwirkung zwischen beiden, Synthesis, dritte Kategorie der Relation.

1806 schreibt Fichte in dem Bericht über den Begriff der Wissenschaftslehre über seine Wissenschaftslehre von 1794: „Das Wesen der ehemals dargelegten Wissenschaftslehre bestand in der Behauptung, daß die Ichform oder die absolute Reflexionsform der Grund und die Wurzel alles Wissens sei, und daß lediglich aus ihr heraus Alles, was jemals im Wissen vorkommen könne, so wie es in demselben vorkomme, erfolge, und in der analytisch-

synthetischen Erschöpfung dieser Form aus dem Mittelpunkte einer Wechselwirkung der absoluten Substantialität mit der absoluten Kausalität, und diesen Charakter wird der Leser in allen unseren jetzigen und künftigen Erklärungen über Wissenschaftslehre unverändert wiederfinden" (VIII, 369).

Die Kategorien Wechselwirkung und Allheit setzen sich gegenseitig voraus, weil kein Unterscheidungsgrund ohne Beziehungsgrund, und kein Beziehungsgrund ohne einen Unterscheidungsgrund ist. Wir kehren also mit ihnen wieder in die Kategorie der Qualität, die Limitation, zurück, als den Grundsatz, von welchem wir ausgegangen sind. „Der Grundsatz aber ist erschöpft, wenn man im Gange der Untersuchung auf denselben zurückkommt" (I, 219).

V. Thesis. Das absolute Ich. Die Freiheit

Der Widerspruch von Anschauung und Erscheinung ist vom Denken bewältigt, dieses als Realität, Negation, Limitation, von uns bestimmt worden. Die Möglichkeit, das Denken so zu bestimmen, bot uns der Widerspruch, in dem sich das Denken zu seiner höchsten Bedingung, dem absoluten Ich, befand. Der Versuch, das Ich mit dem Nicht-Ich, dem Denken, zu vereinigen, brachte uns auf die Kategorien.

Es muß nun, nach vollendeter Deduktion, die erste Frage sein, nicht, ob der Widerspruch zwischen Anschauung und Erscheinung durch das Denken wirklich überwunden sei, — denn daß dem so ist, haben wir bewiesen; — sondern ob auch der Widerspruch von Ich und Nicht-Ich behoben ist, und diese Frage müssen wir der Wahrheit gemäß verneinen.

Das Ich, als reine, nicht mehr objektivierbare Zuständlichkeit bleibt ewig Subjekt des Denkens und diesem vorausgesetzt; nur das Ich ist für uns und außer ihm schlechthin nichts. Ueber diesen Satz dürfen wir nicht hinausgehen, wenn wir den Begriff des Absoluten, wie wir doch versprachen, halten wollen. Also ist auch das Denken nicht außer ihm, mag es auch immer außer ihm zu sein scheinen. Diesen faktischen Widerspruch löst

Fichte durch den bekannten Machtspruch der Vernunft; der Vernunft, nicht der Unvernunft: „es soll, da das Nicht-Ich mit dem Ich auf keine Art sich vereinigen läßt, überhaupt kein Nicht-Ich sein, „so daß" der Knoten zwar nicht gelöst, aber zerschnitten würde" (I, 144).

Vergessen wir nicht, daß das Ich nur die Thesis des Wissens ist, ein Symbol Gottes, der, als Thesis des Seins, ewig außerhalb der Reichweite unseres Wissens bleibt; so sehen wir mit Leichtigkeit, daß das Ich in der Vernichtung des Nicht-Ich seinen eigenen Untergang symbolisiert; denn an Gott gehalten ist es selber das Nichts, um dessen Vernichtung es geht.

Unser Weg ist zu Ende. Wir gebieten unseren Schritten Einhalt und horchen in die Stille, die das Ich um sich verbreitet. Während wir bisher in jedem Abschnitt die Bedingung des Vorhergegangenen objektivierten, — so bei der Thesis die Antithesis, bei der Antithesis die Analysis, bei der Analysis die Synthesis, — soll uns jetzt die Objektivation der Bedingung der Synthesis, d. h. aber der Thesis, schlechthin untersagt sein. So können wir das Ich nicht wieder zu einem Bedingten machen; wir dürfen es nur als Bedingung, Subjekt, Voraussetzung begreifen, und zwar erstens des Denkens überhaupt; zweitens aber seiner Bestimmungen, der Formen der Synthesis oder der Kategorien. Das Ergebnis sind die Ideen, deren wichtigste, das Setzen, die Reihe beschließen wird, durch die hindurch wir den Begriff der Antithesis verfolgt haben. Diese Reihe, deren Endpunkte, Sein und Ich, außerhalb ihrer selbst liegen, denn nicht nur das Sein, sondern auch das Ich tritt niemals in das Wissen ein, da es ja nicht anders, als in der Form der Bedingung, bestimmt werden kann, diese Reihe ist jene Topographie des Bewußtseins, von der wir eingangs sprachen, sie ist der Globus, auf dem die Kontinente des Bewußtseins eingezeichnet sind; gewissermaßen fünf geschiedene und doch unterirdisch zusammenhängende Erdteile, mit den Namen: Welt, Erscheinung, Anschauung, Begriff, Idee; oder mit den anderen genaueren: Nichts, Bild, Zeit, Realität, Setzen. Wem diese fünf, — Sein und Ich hinzugenommen — sieben Begriffe durcheinandergehen, vermag, sofern ihn nicht der sichere Instinkt des Richtigen, auf den sich die Wissenschaft letztlich nicht verlassen darf, vor Irr-

tümern bewahrt, nichts Gediegenes über Fichte auszusagen. Die klare und deutliche Erkenntnis jenes Sachverhaltes ist die Vorbedingung jeder an Fichte geübten Kritik, die möglich zu machen, nicht aber selbst zu üben unser Zweck war.

Was also ist das absolute Ich, bestimmt als Subjekt des Denkens? Dies ist unsere Frage, die letzte, die wir beantworten müssen, um uns unserer Aufgabe vollständig zu entledigen.

Die Synthesis, — das Denken überhaupt — können wir nur noch auf ihren Wert hin dem Ich gegenüber betrachten. Hierher gehören dann die sogenannten Kategorien der Modalität; sogenannt, weil sie eben nicht mehr Formen der Synthesis sind. Dadurch eröffnet sich uns nun auch zugleich ein Weg, die Modalität des absoluten Ich aus dem Gegensatz zur Modalität des Denkens zu erschließen.

Die Synthesis hat den Wert Möglichkeit insofern wir sie durch das Ich aufhebbar, den Wert Wirklichkeit, insofern wir sie durch das Ich gesetzt denken; den Wert Notwendigkeit aber besitzt sie, wenn wir ihre Wirklichkeit als Restriktion des vom Ich außerdem setzbaren Möglichen bestimmen; denn wenn auch alles Wirkliche möglich ist, so doch nicht umgekehrt alles Mögliche wirklich; es bleibt also das absolute Ich als der Grund jener Restriktion zurück, d. h. das absolute Ich bestimmt das Wirkliche zum Notwendigen: seine Modalität ist also absolute Unabhängigkeit des Bestimmens, mit einem Wort, Freiheit.

Die Tatsache vorausgesetzt, daß Ich ist, muß dieses Ich notwendig frei sein. Dabei ist von vornherein klar, daß es einen Beweis dieser Tatsache nicht geben kann, es sei denn, es genüge die unmittelbare Selbstgewißheit des Ich bei allen seinen Handlungen. Auf diese Weise kommt Fichte zu seinem berühmten Ausspruch: „Was für eine Philosophie man wähle, hängt sonach davon ab, was man für ein Mensch ist" (I, 434). Die Freiheit wird Gesetz; auch diejenigen, die sie leugnen, leugnen sie aus Freiheit. Die Anerkenntnis der Freiheit ist eine selbstschöpferische Tat. „Ich bin durchaus mein eigenes Geschöpf", heißt es in diesem Sinn 1801 in der Bestimmung des Menschen (II, 256).

Das absolute Ich als Subjekt des Denkens überhaupt ist also Freiheit schlechthin; das Bestimmen des Ich als Subjekt der Formen des Denkens muß somit sein ein Bestimmen dieser Freiheit. Der Begriff des Subjektes ist der schwerste Begriff der Philosophie; er ist wie ein Wetterleuchten an den Horizonten des Bewußtseins, der Blitz, der für einen Moment den Himmel überhellt und der, ehe man sich dessen versieht, in der lastenden Nacht erlischt, der Mühe, ihn zu bannen, spottend. Denn die Natur des Verstandes, alles gegenständlich zu machen, bringt es mit sich, daß wir nur in dem Augenblick, in dem wir das absolute Ich als Bedingung des Denkens begreifen, es wahrhaft als Subjekt ergreifen; danach wandelt sich das Subjekt für uns unmerklich in ein Objektives, und dieser Schein läßt uns nicht mehr los; in ihm befangen erträumen wir eine Welt, jenseitig der unsrigen, vergessend, daß wir fälschlich als Objekt transzendieren, was wir selber sind.

Bevor wir uns daran machen, die Freiheit als Bedingung der Kategorien weiter zu bestimmen, wollen wir das Ganze noch einmal im Fluge überholen. Dergleichen Uebersichten sind, je mehr wir uns auf die Sache einlassen, um so unentbehrlicher und tun des Guten nie zuviel; sie sind notwendig, damit das in der Sache sich verlieren nicht zu einem Verlieren der Sache werde.

Sein und Freiheit, als Anfangs- und Endpunkt unserer Untersuchung, wie stehen sie zueinander? Auf der einen Seite sind sie ein und dasselbe; auf der anderen aber durch eine Kluft getrennt. Sie sind eins, insofern sie absolut sind: das Sein die absolute Thesis außer der Antithesis; die Freiheit die absolute Thesis in der Antithesis, ja, sie ist fast buchstäblich der letzte Teil dieses Wortes. Sein und Freiheit verhalten sich wie Vater und Sohn im Christentum. Wenn Johannes Christus sagen läßt: „Ich und der Vater sind eins" (Kap. 10, 30), so ist damit diese Identität ausgesprochen (vgl. die sechste Vorlesung der Anweisung zum seligen Leben, V, 486. Zu der ganzen Frage die dritte und vierte Vorlesung derselben Schrift, V, 431 bis 460.). Es ist die absolute Identität von Sein und Dasein, die absolute Auflösung des Widerspruches, von dem wir ausgegangen sind.

Sein und Freiheit sind aber, wenn auch nicht an sich, so doch für uns geschieden. Wohl hat die Freiheit alle Prädikate des Seins: Einfachheit, Ganzheit, Unendlichkeit; aber sie hat diese Bestimmungen, als gewissermaßen durch das Nichts affizierte, nur im Bilde. Dieses im Bilde sein, der einzige Unterschied des Ich von Gott, zeigt sich an der Freiheit darin, daß sie Tun, Tätigkeit ist. Mit Gott verglichen, in dem absolute Ruhe und absolute Tätigkeit eins sind, ist jene Tätigkeit eine bloß quantitative, die Freiheit ist eine formale. „Und Gott schuf den Menschen ihm zum Bilde, zum Bilde Gottes schuf er ihn;" (Gen. 1, 27) der Sinn dieser dunklen Zeichen ist für Fichte tiefste Einsicht gewesen.

Fassen wir den gesamten Weg, den wir zurückgelegt haben, ins Auge. „Nur die Freiheit ist der erste unmittelbare Gegenstand eines Wissens" (II, 31), steht in der Wissenschaftslehre von 1801. Wir aber haben nicht mit der Freiheit, sondern mit dem Sein begonnen. Diesen scheinbaren Verstoß wider die Regel haben wir bereits im vierten Abschnitt erklärt, wo wir von einer Umkehrung sprachen. Wir glaubten, Gott zu haben; jetzt wissen wir, daß wir nur die Freiheit zum Gegenstand hatten, nicht aber Gott. Diese Umkehrung ist aber in Wahrheit keine Umkehrung, sondern nur eine Berichtigung des Ansatzes. Das hat Schelling verkannt, indem er das Wissen für eine höhere Potenz des Seins nahm. „Dies aber widerspricht dem inneren Charakter des Wissens, welches ein absolutes Entspringen ist, ein Entstehen aus der Substanz der Freiheit, nicht des Seins, — und zeigt den Mangel an einer intellektuellen Anschauung dieses Wissens an" (II, 131). So wendet sich Fichte 1801 gegen Schelling, allerdings noch ohne ihn zu nennen. 1812 spricht er diesen Einwand offen aus: „Woher nun dieser und aller andere Irrtum? Daher, daß nicht reflektiert wird! (Sie sehen darum, wie recht Schelling hat, der ein wirkliches Sein innerhalb des Bewußtseins haben will, die Reflexion an der Stelle, wo sie ihm ungelegen ist, sich zu verbitten)" (X, 381). Unser Weg war also bereits ein durch die formale Freiheit vermittelter; oder besser, eine Vermitttlung der Freiheit mit sich selbst. Nur hatten wir, als wir von dem Sein ausgingen, von der Freiheit, also von uns selbst, abstrahiert, und unser Weg war demnach

nichts, als ein Auffinden dessen, wovon wir zu Anfang abstrahiert hatten, nämlich der Antithesis. Hegel, der berufene Kritiker Fichtes, hat diese Methode, die ganz und gar der Fichteschen entspricht, bis ins Mark durchschaut und sie folgendermaßen beschrieben. „Das Fortschließen von dem Teil auf andere Teile aber ist nichts wie ein Wiederaufnehmen dessen, wovon abstrahiert worden ist, oder da das, was durch die Abstraktion zustande gekommen ist, unmittelbar in negativer Beziehung mit dem steht, wovon abstrahiert wird, dasselbe in jenem, aber in negativer Form vorhanden ist, so ist die Deduktion nichts, als eine Verwandlung der Zeichen, des minus in plus; im reinen Wissen ist die Sinnenwelt als ein minus gesetzt, es ist von ihr abstrahiert, sie ist negiert worden; der Schluß auf sie besteht darin, daß sie nunmehr als ein plus, und daß dies plus als Bedingung des Selbstbewußtseins gesetzt wird; in der Freiheit des vernünftigen Wesens ist das Objektive, worauf sich seine Freiheit richtet, als ein minus gesetzt, die Deduktion der Sphäre für die Freiheit besteht also darin, daß es mit einem plus, als seiend gesetzt wird; so wie ein leerer Geldbeutel ein Beutel ist, in Beziehung auf welchen das Geld allerdings schon, aber mit dem Zeichen minus gesetzt ist, und das Geld aus demselben unmittelbar deduziert werden kann, weil es in seinem Mangel unmittelbar gesetzt ist" (Glauben und Wissen, I, 123).

Der Sache nach ist das, was wir vor uns haben, eine Kosmogonie, die von Gott als dem Ursprung aller Dinge anhebt und sich über Welt, Bewußtsein und Selbstbewußtsein bis zur Freiheit erstreckt, nur daß wir sie jetzt als das verstehen, was sie allein sein kann, nämlich eine Gnoseogonie, weil jene Genesis nur für das Wissen ist und in Unabhängigkeit von ihm nicht gedacht werden kann. Die Wissenschaftslehre hat vor älteren Versuchen lediglich das klare Bewußtsein dieser Abhängigkeit voraus, und insofern sie es hat, beginnt sie nicht mit Gott, sondern mit der Freiheit. So und nicht anders hat Fichte auch die Revolution der Kantischen Philosophie, ihre kopernikanische Wendung, verstanden. Daß es sich bei dieser Genesis nicht um eine Abfolge von wirklichen Begebenheiten, sondern nur um ein Folgen für die Erkenntnis handelt, eröffnet uns Fichte in dem Sonnenklaren

Bericht von 1801, wo er den Sinn der alten Kosmogonien richtig stellt. „Will denn nun der Urheber einer solchen sagen," so heißt es dort, „daß es sich wirklich einmal also begeben habe, wie er es in seiner Kosmogonie vorträgt? Gewiß nicht, so gewiß er sich selbst versteht und weiß, was er redet, denn ohne Zweifel ist ihm doch das Universum ein organisches Ganzes, von welchem kein Teil sein kann,wenn nicht alle übrigen sind; das sonach gar nicht allmählich entstehen konnte, sondern zu jeder Zeit, da es war, ganz da sein mußte. Freilich glaubte der unwissenschaftliche Verstand, den man im Umfange des Gegebenen erhalten, und Forschungen dieser Art nicht an ihn kommen lassen sollte, eine Erzählung zu hören, weil er nichts denken kann, als Erzählungen. Läßt sich nicht aus der gegenwärtigen Annahme so vieler, daß wir durch unsere Gnoseogonie eine Erzählung zu geben glauben, schließen, daß sie selbst nicht abgeneigt sein würden, es für eine Erzählung zu nehmen, wenn nur das Siegel der Autorität und des Altertums darauf ruhte?" (II, 399).

Die Freiheit, sagten wir, ist nicht die absolute Thesis außer der Antithesis, sondern die absolute Thesis in der Antithesis. Diese ist nun selbst absolut und schließt jedes Außersich von sich aus; aber dieses Ausschließen ist zugleich ein Anerkennen des Ausgeschlossenen, wenn auch nur als Grenze des Ausschließenden. Das Ausschließende aber kann nur insofern ausschließen, als es das Ausgeschlossene wieder in sich einschließt; anders: das Wissen schlechthin, die absolute Antithesis, schließt Gott, die absolute Thesis, von sich aus, muß sie aber aus demselben Grunde wieder irgendwie in sich einschließen, nämlich als Freiheit. Gott, als vom Wissen ausgeschlossen, ist damit keineswegs geleugnet, im Gegenteil, es ist sogar, wie wir deutlich sehen, eine Art Beweis für ihn möglich, nicht zwar als Gegenstand eines Wissens, wohl aber als Gegenstand des Glaubens, als Postulat der Freiheit, als Schluß von der in der Antithesis eingeschlossenen Thesis auf die von ihr ausgeschlossene absolute Thesis. Die Freiheit ist das Bild Gottes, sein durch den Spiegel des Ich zurückschauendes Antlitz, in welches wir, mit dem Rücken gegen Gott gewandt, blicken.

Ebenso wie Gott nun außerhalb des Wissens bleibt, bleibt auch im Wissen wieder die Freiheit außerhalb

des Wissens; denn wie vermöchte sie sonst ein getreues Bild, ein Gleichnis Gottes zu sein? Unser Bewußtsein steht eigentlich nur in dem Nichts zwischen Sein und Freiheit, Gott und Ich. Wir denken Gott als den archimedischen Punkt des Weltalls; aber wir selbst sind, während wir dies eben jetzt denken und niederschreiben, der archimedische Punkt dieses unseres Gedankens, absolutes Ich, absolute Freiheit! Der verschiedene Sinn jener beiden außerhalb des Nichts, nämlich des Ich auf der einen, und Gottes auf der anderen Seite, ist somit ganz klar. Er besteht darin, daß wir in dem einen Fall sind, was wir in dem anderen nicht sind. Denn auch das, was wir selber sind, können wir nicht ergreifen, ohne daß es uns in der Hand zergeht; das Wissen hat immer die Form der Antithesis; das Sein läßt sich nie und nimmer in ein Haben verwandeln. So ist nicht nur Gott außerhalb des Wissens, sondern auch das Ich noch im Vollzuge des Wissens außerhalb des Wissens. Es kann nach der Lage der Sache nicht der mindeste Zweifel herrschen, daß das absolute Ich weder eine Hypostase, noch mit Gott identisch ist, sondern reine, freie Tätigkeit, die als Bedingung, nicht etwa als Ursache, allem unseren Tun und Treiben vorausgesetzt werden muß.

Nach diesen, hier eingeschobenen allgemeinen Erörterungen nehmen wir die andere Hälfte unserer Aufgabe vor, die Freiheit als Bedingung der Formen der Synthesis zu bestimmen. Diese Formen sind Realität, Negation, Limitation. Freiheit als Bedingung der Realität gibt die Idee der Identität; Freiheit, als Bedingung der Negation die Idee der Totalität; Freiheit endlich als Bedingung der Limitation die Idee der Dualität. Die Namen Identität, Totalität und Dualität sind von uns gewählt; wir erkennen in ihnen die drei Eigenschaften der Spinozischen Substanz: Einfachheit, Ganzheit, Unendlichkeit, wieder, die jetzt als Prädikate der Tätigkeit gefaßt erscheinen; d. h. sie erscheinen in der Form der Antithesis, nicht mehr der Thesis.

Diese Ideentrias entspricht nicht nur der Kantischen Teilung der Ideen in die psychologische, kosmologische und theologische Idee, insofern wir sie daraufhin ansehen, was nach der kritischen Reinigung von ihnen übrig geblieben ist; sondern auch der Begriff der Idee ist letztlich

bei Kant und Fichte derselbe, was zu betonen vielleicht nicht überflüssig ist: „... ein heuristischer und nicht ostensiver Begriff und zeigt an, nicht wie ein Gegenstand beschaffen ist, sondern wie wir unter Leitung desselben die Beschaffenheit und Verknüpfung der Gegenstände der Erfahrung *suchen* sollen." (Kr. d. r. V. A 671, B 699). Die Idee als Subjekt, Bedingung, kann über die Beschaffenheit des Gegenstandes nichts beibringen, solange über ihren Begriff keine Unklarheit eingetreten ist; sie ist auch bei Fichte kein konstitutives, sondern nur ein regulatives Prinzip; unsere ganze Arbeit ist ein Beweis dafür. Denn wie sind wir mit den Stufen der Antithesis, Analysis, Synthesis, ja sogar der Thesis, verfahren? Wir haben sie als Fakta gefunden und, indem wir uns der Prädikate des Seins: Einfachheit, Ganzheit, Unendlichkeit, als Richtschnur bedienten, ihre Bestimmungen, wie etwa die der Antithesis: Nichts, Teilbarkeit, Werden; auch wieder nur als Fakta entdeckt; die Reihe der Erkenntnisgründe des Absoluten lieferte uns eben Fakta; (was nur für den sonderbar ist, der sich noch nicht auf die Bildnatur des Faktischen für unser Denken besonnen hat; dieser aber unterscheidet noch nicht Bild und Sein und ist nach Fichte im Irrtum befangen: „Ich habe gesagt, *aller Irrtum* besteht darin, daß man bloßes Bild für die Sache hält: den wahren Umfang dieses Grundirrtums zeigt die W. L., indem sie das ganze Wissen ohne Ausnahme in Bild auflöst, und das Sein allein in Gott setzt" [X, 381]); Fakta, die wir an dem Leitfaden der Ideen weiter bestimmt haben. Wir geben uns in diesem Abschnitt eigentlich nur Rechenschaft darüber, was wir in den vorigen Abschnitten gemacht haben. Fichtes Frage an Spinoza war: wie ist das Sichbegreifen der Einen Substanz möglich? Darauf haben wir jetzt die Antwort: durch Freiheit, Tätigkeit. Aus diesem Begriffe können wir rückwärts erst alles im rechten Lichte erblicken.

Der Grund, daß nicht mehr als drei Ideen möglich sind, liegt darin, daß der Begriff der Idee als Bedingung der *Synthesis* erscheint. So muß die Idee die Synthesis in sich enthalten, wenn auch nur in der subjektiven Form der Bedingung und nicht in der objektiven des Bedingten; denn das letztere würde ein Ueberschreiten der Befugnisse unserer Vernunft bedeuten, uns in Wider-

sprüche verwickeln und jenen dialektischen Schein heraufbeschwören, den Kant mit der Wurzel ausgerottet hat. Insofern nun die Idee nicht nur als Bedingung der Synthesis überhaupt, sondern auch als Bedingung der Formen der Synthesis: Realität, Negation, Limitation; betrachtet werden muß, wird jede von diesen drei Ideen in sich selbst abermals zu einer Dreifachheit.

In die Idee muß sich das Ganze wie in einem Keim zurückbilden lassen; denn wie könnte es sonst aus ihr wieder hervorwachsen, wie die Pflanze aus dem Samenkorn? Das absolute Ich, als Idee bestimmt, führt uns auf den Gipfel des Fichteschen Systems. Fichte pflegte von dieser Höhe aus die Grundzüge seiner Lehre zu entwickeln, während wir den Berg erst erklommen haben und nun Umschau halten. Mit ihm verglichen, sind wir den umgekehrten Weg gegangen; er von oben nach unten, wir von unten nach oben. Er besaß den geschärften Blick für das, was unter ihm lag und seinem System entgegengesetzt war; während wir, von unten kommend, den Kulminationspunkt seines Denkens besser als er selbst zu erkennen glauben. Das wird sich vor allem darin zeigen, daß wir von hier aus den Gedankenbau der Wissenschaftslehre noch einmal umspannen können, und nicht nur die verschiedenen Entwürfe und Grundlegungen aus den Jahren 1794, 1801 und 1812 als Einheit, sondern diese Einheit selbst als den notwendigen Grund der Verschiedenheit jener Darstellungen begreifen werden; anders als Fichte, der sich immer nur auf die gewahrte Einheit, auf die Unveränderheit seiner Lehre zu berufen vermochte. Der Kreis unserer Untersuchung ist damit geschlossen; dieses Schließen des Kreises ist das Letzte, das wir für den Begriff der Antithesis noch zu leisten haben.

A. Die Idee der Identität. Die W.—L. von 1794

Freiheit, bezogen auf die erste Form der Synthesis, die Kategorie der Realität, ist das in sich Einfache, ist schlechtweg Identität der Bedingung mit dem Bedingten, des Zustandes mit dem Gegenstand, des Subjektiven mit dem Objektiven, des Anschauuenden mit dem Angeschauten.

Nun dürfen wir die Freiheit aber nicht thetisch bestimmen; denn alsdann müßten wir sie gleichsetzen mit Gott; aus ihrer Definition würde, wie bei der Substanz Spinozas, ihre Existenz folgen; sondern wir dürfen sie nur in der Form der Antithesis denken. Alsdann folgt die Existenz nicht, wohl aber ihr Schema, Bild, oder was für einen Ausdruck man hierfür wählen mag.

So ist diese Identität bloß Idee; sie ist kein Sein, sondern ein Tun. Durch die Reflexion auf dieses Tun, in dem Bedingendes und Bedingtes miteinander zu einem einfachen Einssein verschmelzen, entsteht dem Philosophen das Ich.

„Dieses dem Philosophen angemutete Anschauen seiner selbst im Vollziehen des Aktes, wodurch ihm das Ich entsteht, nenne ich intellektuelle Anschauung", erklärt Fichte in der zweiten Einleitung in die Wissenschaftslehre. „Sie ist das unmittelbare Bewußtsein, daß ich handle, und was ich handle: sie ist das, wodurch ich etwas weiß, weil ich es tue. Daß es ein solches Vermögen der intellektuellen Anschauung gebe, läßt sich nicht durch Begriffe demonstrieren, noch, was es sei, aus Begriffen entwickeln. Jeder muß es unmittelbar in sich selbst finden, oder er wird es nie kennen lernen. Die Forderung, man solle es ihm durch Raisonnement nachweisen, ist noch um vieles wunderbarer, als die Forderung eines Blindgeborenen sein würde, daß man ihm, ohne daß er zu sehen brauche, erklären müsse, was die Farben seien" (I, 463).

Mit dem Begriff der intellektuellen Anschauung sind wir bis zu der Voraussetzung, die wir in dem ersten Teil als Bedingung der Möglichkeit des Gegenstandes dieser Arbeit vorweggenommen und nach allen Seiten hin auseinandergelegt haben, vorgedrungen.

Das absolute Ich, als Bedingung der Synthesis überhaupt, ist nun Freiheit; das Wesen dieser Freiheit Tätigkeit. Die freie Tätigkeit als Bedingung der ersten Form der Synthesis, der Kategorie der Realität, muß als eine Dreifachheit erscheinen; was sie als diese Dreifachheit ist, finden wir durch das freie Beobachten jener freien Tätigkeit. Diese stellt sich nun dem intellektuellen Anschauen dar als ein Setzen, Entgegensetzen und Zusammenfassen. Es sind dies die Grundbegriffe

der Wissenschaftslehre von 1794, von denen die beiden ersten so bekannt sind, daß sie keines Beleges bedürfen. Der letzte Begriff, der des Zusammenfassens, verbindet Setzen und Entgegensetzen zu einer synthetischen Einheit durch das „Setzen einer Grenze" (I, 213).

B. Die Idee der Totalität. Die W.—L. von 1801

Freiheit, auf die zweite Form der Synthesis, die Kategorie der Negation bezogen, ist nicht Identität von Bedingendem und Bedingten, sondern die Totalität in der Reihe der Bedingungen, also gegenüber der bereits behaupteten Identität kein neuer und positiver, vielmehr nur ihr negativer Begriff, eine bloße Folge aus dem ersten. Die Idee der Identität, bestimmt als Setzen, Entgegensetzen und Zusammenfassen, wird hier nur negativ als nichts außer sich lassend und als alles in sich befassend vorgestellt. Es ist derselbe Begriff, den wir in der Idee der Totalität weiter bestimmen, und zwar als ein Negieren, Quantitieren und Werden. So bekommen wir die Grundbegriffe der W. L. von 1801, die uns schon von dem Abschnitt über die Antithesis her in ihrer gegenständlichen Form als Nichts, Teilbarkeit, Werden, geläufig sind.

Spinoza hat seiner Substanz in den Prädikaten Ganzheit und Einzigkeit auch Totalität beigegeben, diese Totalität aber nicht als Idee begriffen. Deshalb ist ihm das Mannigfaltige in der unbestimmten Allgemeinheit der Substanz verloren gegangen.

Erst bei Leibniz ist die Besinnung auf den Begriff; seine Monade ist ein tätiges Prinzip und so in sich schon ein Mannigfaltiges im Einfachen.

Bei Fichte ist die Totalität nun Idee, reines Leben und Tätigkeit; sie erscheint als ein freies und absolutes Uebergehen von einer Bedingung zur anderen. Das Setzen der einen Bedingung ist das Negieren aller übrigen; darin macht jede ihren Anspruch auf Totalität und Ausschließlichkeit geltend; das Setzen einer anderen Bedingung aber wird zu einem Entgegensetzen und Entreißen jenes Anspruchs der vorangegangenen, und so ins Unendliche fort.

Die freie Tätigkeit zeigt sich also als ein Quantitieren, in dem sich das als Negieren bestimmte Setzen durch Entgegensetzen fortbestimmt; es ist der Uebergang von dem Einen in das Viele, die Auflösung der Antinomie, wie Eins Vieles und Vieles Eins sein könne. Negieren und Quantitieren, als entgegengesetzte Begriffe, fassen sich im Begriff des Werdens zusammen, als der absoluten Einheit des Entstehens, wie es im Negieren, und des Vergehens, wie es im Quantitieren ausgedrückt ist.

C. Die Idee der Dualität. Die W.—L. von 1824

Auf die dritte Form der Synthesis, die Kategorie der Limitation bezogen, ist Freiheit Unendlichkeit. Hier ist sie nicht wie in A Identität von Bedingenden und Bedingten, auch nicht Totalität der Reihe der Bedingungen wie in B; sondern Inbegriff aller Bedingungen. Als ein solcher Inbegriff aber begründet Freiheit Dualität zwischen sich, dem Inbegriff der Bedingungen, und diesen Bedingungen selbst, zwischen der Unendlichkeit und der Endlichkeit, als ihrer Grenze.

Die so gesetzte Dualität ist ebenfalls kein neuer Begriff, sondern abermals eine Folge aus dem ersten, aber vermittelt durch den zweiten; sie ist die Synthesis jener beiden Begriffe. Denn der Begriff der Unendlichkeit besagt nichts weiter, als die schlechthin gesetzte Vereinigung des Setzens und Negierens im Begriff der unendlichen Substanz, so, wie diese im Verhältnis zu ihren Akzidentien gedacht werden muß.

Wir sehen jetzt, was die Folge Thesis, Antithesis, Synthesis bedeutet: sie ist durchweg ein Bestimmen desselben Begriffes, erstens durch Position; zweitens durch Negation; drittens durch, sagen wir, Limitation, Selbstbegrenzung. Darüber hinaus kann kein Bestimmen gehen; die Linie schließt sich zum Kreis. Spinozas Substanz konnte also auch nicht mehr als jene drei Prädikate haben: Einfachheit, Ganzheit, Unendlichkeit; und durch diese Einsicht werden jene Begriffe, die wir zu Beginn unserer Untersuchung nur empirisch aufgenommen haben, gerechtfertigt.

Nun soll die Freiheit aber nicht thetisch, sondern antithetisch; nicht als ein Sein, sondern als Tätigkeit bestimmt werden. Hierbei erscheint sie aber als setzend das Endliche als Grenze ihrer eigenen Unendlichkeit. Insofern sie nun begrenzt ist, kann sie nicht das Absolute sein; insofern sie indessen diese Grenze selber setzt, bleibt der Freiheit die Unendlichkeit erhalten, sie wird nicht selbst zu einem Endlichen unter anderem Endlichen; aber sie tritt ein für alle Male ein in die Sphäre des Bildes: Kants Begriff der Erscheinung, insofern er aus der Spontaneität des Verstandes begründet wird.

Die freie Tätigkeit, als Bedingung der dritten und letzten Form der Synthesis, der Kategorie der Limitation, offenbart sich so als ein Bilden; als ein Herausbilden, „freie Construktion des Mannigfaltigen", nicht „Reproduktion" desselben; und schließlich als ein freies Sichabheben dieses Bildens von dem absoluten Sein oder Gott. Mit Fichtes eigenen Worten ist die „Form dieses Bildes" „eine ins Unbedingte freie Aneinanderfügung des Mannigfaltigen, mit dem damit synthetisch vereinigten Begriffe, daß es nicht wirklich sei, und nicht Sache, sondern nur möglich und Bild" (X, 411); damit aber sind wir zu den Grundbegriffen der Wissenschaftslehre von 1812 zurückgekehrt.

Anmerkung

Das absolute Ich als Bedingung des Denkens oder als Idee ist nicht das absolute Ich schlechthin; denn dieses kann in seiner Absolutheit auch nicht in die Form einer Bedingung alles Wissens eingehen, weil es in dieser Hinsicht nicht mehr absolut, sondern vom Wissen, als dessen Form, bedingt wäre; was ein Widerspruch ist. Aber schon äußerlich kündigt sich an, daß die Idee mit dem Ich nicht zusammenfällt; denn sie erscheint als ein Vieles, und müßte doch, wenn sie, wie das Ich, absolut sein sollte, als eine in sich einfache Eins erscheinen. „Mit einem Worte: die Einheit kann durchaus nicht liegen in dem, was wir, als die W.L. sehen und erblicken, denn dieses ist ein Objektives, sondern in dem, was wir selbst innerlich sind, treiben und leben" (1804, X, 133). Dies

zeigt unmittelbar den Uebergang von dem Theoretischen in das Praktische an; eine Fortsetzung unseres Weges würde uns in den praktischen Teil der Wissenschaftslehre hinüberführen. Jedoch würden wir dann nicht mehr auf die Antithesis, sondern auf die Thesis reflektieren, was nicht mehr zu unserer Aufgabe, den Begriff der Antithesis zu bestimmen, gehört; mag es auch immer sein, daß diese Seite der Wissenschaftslehre an Genialität noch weit jene andere, die theoretische, hinter sich zurückließe.

Trotzdem bleibt für uns die Aufgabe, die abgeleiteten Ideen als eine einzige Idee zu denken, bestehen, und um dieser Aufgabe willen ist diese Anmerkung da. Die Frage richtet sich also auf den Zusammenhang der Ideen untereinander; dieser aber ist ein doppelter, ein äußerer und ein innerer, je nach dem, ob wir diesen Zusammenhang in Beziehung auf unseren Weg, oder ob wir ihn in Beziehung auf sich selbst nehmen.

Was den äußeren Zusammenhang angeht, so haben wir ihn bereits dargestellt. Das absolute Ich als Bedingung des Denkens, Idee, mußte uns beweisen, daß es alle voraufgegangenen Stufen der Genesis in sich aufgenommen habe, so daß es imstande sei, diese wiederum aus sich zu entlassen. Diesen Beweis hat es uns denn auch geliefert. Wir haben erfahren, daß und auf welche Weise in dem Setzen, als dem Kernpunkte des Begriffs der Antithesis, der ganze von uns zurückgelegte Weg präformiert ist. Wir brauchen ihn also nicht noch einmal zu konstruieren, es sei denn, um uns zu vergewissern, daß er wirklich in ihm aufbewahrt ist. Dieser Zweifel ist aber durch den Gang unserer Arbeit widerlegt und hat seine Berechtigung eingebüßt; daher ist auch seine nochmalige Behebung überflüssig. Der Begriff des Setzens, als der letzte jener fünfgliedrigen Reihe, in der wir den Begriff der Antithesis bestimmt haben als Nichts, Bild, Zeit, Realität, Setzen, und in der jedes folgende Glied das vorhergegangene in sich aufnahm, es auf diese Weise in einem neuen, höheren und höchstem Lichte fortbestimmend, dieser Begriff enthält also wie in einem Keime zusammengefaltet alle übrigen Glieder in sich, ohne ihre Ordnung irgendwie zu gefährden. So ist der äußere Zusammenhang der Ideen im Begriff des Setzens gewahrt.

Es bleibt uns also nur noch übrig, den inneren Zusammenhang der Ideen in Beziehung auf sie selbst, d. h. aber den Begriff des Setzens zu erörtern. Wir wiederholen zu diesem Zweck kurz das Ergebnis. Die Idee oder die freie Tätigkeit erschien uns zunächst als Identität von Bedingendem und Bedingten, d. i. als Setzen, Entgegensetzen und Zusammenfassen; weiter erschien sie uns als Totalität der Bedingungen, und zwar als Negieren, Quantitieren, Werden; und endlich als der Inbegriff aller Bedingungen, insofern aber als ein Bilden, Herausbilden, und freies Sichablösen dieses Bildens von dem Absoluten; diese letzte Bestimmung der Idee ist aber als letzte dadurch gekennzeichnet, daß sie auf den Begriff der Freiheit, den sie und alle übrigen Bestimmungen nur voraussetzen, zurückverweist und in ihm, den Ausgangspunkt aller, einmündet.

Nehmen wir, der Deutlichkeit halber, ein Schema zu Hilfe. Da haben wir die Idee schlechthin, freie Tätigkeit überhaupt. Diese befaßt unter sich drei Ideen: Identität, Totalität und Dualität; von denen abermals jede einzelne in drei weitere Ideen zerfällt: die Identität in das Setzen, Entgegensetzen und Zusammenfassen; die Totalität in das Negieren, Quantitieren usw.

Nun sind alle diese Ideen nicht als ein Stufenreich von Ideen, sondern als eine einzige Idee zu denken; wie machen wir das? Handhabe dazu bietet uns der Begriff der freien Tätigkeit; mit seiner Hilfe müssen sich alle jene Bestimmungen zu einer einzigen verschmelzen lassen, etwa wie die in einer Retorte angehäuften Elemente über dem Feuer in eine chemische Verbindung zusammengehen, in welcher sie sich zu einem neuen, in sich einfachen Produkt kristallisieren.

Die freie Tätigkeit, als ein Setzen, muß dieses Setzen notwendig durch Entgegensetzen bestimmen und gibt sich dadurch als ein Zusammenfassen zu erkennen; Thesis, Antithesis, Synthesis; Idee der Identität. Um das durch Zusammenfassen mit dem Entgegensetzen vereinigte Setzen weiter zu bestimmen, beobachten wir, als was das Setzen und, ihm gegenüber, das Entgegensetzen, innerhalb dieser Synthesis wiederum vorkommen, und als was hier diese Synthesis schließlich selber erscheint. So erhalten wir das Setzen als Negieren, das Entgegensetzen als

Quantitieren, das Zusammenfassen als Werden; Thesis, Antithesis, Synthesis wie vorher, aber diese ganze Reihe ist diesmal selbst wieder eine Antithesis zu der ersten, insofern dem Zusammenfassen innerlich abermals entgegengesetzt wurde, um es zu bestimmen; das Ergebnis dieses Bestimmens ist die Idee der Totalität. (Es ist also nicht so, daß der ersten Synthesis eine neue Antithesis entgegengetreten wäre; denn auf diese Weise ist kein Ende des Prozesses abzusehen; vielmehr ist es dieselbe Antithesis, die bereits mit der Thesis in der Synthesis vereinigt worden ist, aber wie wir eben sahen, nicht ganz.) Identität und Totalität verhalten sich sonach immer noch wie Setzen und Entgegensetzen und verlangen nach der Vermittlung des Zusammenfassens; in dieser Vermittlung aber erscheint das Setzen der freien Tätigkeit als ein Bilden, das Entgegensetzen als ein Herausbilden des Mannigfaltigen, und das Zusammenfassen als ein Sichablösen von dem Absoluten, oder besser als ein absolutes Sichablösen. Losreißen, Entspringen, Freiheit; abermals Thesis, Antithesis, Synthesis; aber diese Reihe ist die Synthesis der beiden vorigen Reihen; die Idee der Dualität.

Am besten ist dieser Prozeß an dem Beispiel eines Kreises mit unendlichem Radius zu klären, das wir uns schon einmal bei der Unterscheidung von Erscheinung und Ding an sich zunutze gemacht haben. Der Kreis gesetzt ist das Setzen; Thesis; das Denken seiner Peripherie Entgegensetzen, Antithesis; die Besinnung auf die nunmehr eingeschlossene Fläche Zusammenfassen, Synthesis. Der Kreis bleibt also während des ganzen Ablaufes des Bestimmens ein und derselbe; wir treten keinen Augenblick aus ihm heraus, einfach deshalb nicht, weil wir es nicht können, wenn wir es auch wollten; denn der Radius ist ein unendlicher. So verhalten sich die Ideen, Identität, Totalität und Dualität zueinander, und ebenso die ihnen eingegliederten Begriffe. Das Negieren, Quantitieren, Werden, die Begriffe der Idee der Totalität, sind nichts anderes, als der negative Begriff des durch das Zusammenfassen in eins gesetzten Setzens und Entgegensetzens, oder der negative Begriff des als Zusammenfassen bestimmten Setzens, der Thesis der Idee der Identität; gewissermaßen die antithetische Fortbestimmung dieser Idee, oder die Antithesis der Idee der

Identität; die Begriffe der Idee der Dualität, das Bilden, Herausbilden und Abbilden aber weiter nichts, als der gegen jenes Negative synthetisch bestimmte Begriff des Zusammenfassens, die Synthesis der Idee der Identität. Auf diese Art ist der innere Zusammenhang der Ideen gewährleistet; es ist ein und dieselbe Idee, nämlich das freie Tun, die Idee der Identität, — vorstellbar unter dem oben herangezogenen Bild eines unendlichen Kreises, — welche sich ganz und ungeteilt in jener vielfältigen Gestalt als Thesis, Antithesis, Synthesis der freien Reflexion darstellt.

Wir können also sagen: die Idee der Identität ist das gemeinsame Genus aller drei Wissenschaftslehren. Innerhalb dieses Genus hat jede Wissenschaftslehre ihre spezifische Differenz, die nicht äußerlich hinzu getan, sondern in dem Genus selbst begründet ist. Die Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre von 1794 hat ihren Ort in der als Thesis gesetzten Idee der Identität, ihre Grundbegriffe sind das Setzen, Entgegensetzen und Zusammenfassen. Die Darstellung der Wissenschaftslehre aus dem Jahre 1801 hat ihren Ort dagegen in der als Antithesis gesetzten Idee der Identität; das beweisen ihre Grundbegriffe Negieren, Quantitieren und Werden. Die Wissenschaftslehre von 1812 endlich hat ihren Ort in der als Synthesis gesetzten Idee der Identität, daher sind ihre Grundbegriffe das Bilden, Herausbilden und, recht verstanden, das Abbilden. Die drei Wissenschaftslehren verhalten sich also zueinander wie Thesis, Antithesis, Synthesis; sie erweisen sich als das systematische Fortbestimmen ein und derselben Idee, nämlich der Idee der Identität als der Idee eines absoluten Setzens. Wenn irgend einem Philosophen von Rang, so ist am ehestens Fichte eine solche ihm selbst verborgen gebliebene, spekulative Bewegung des Gedankens bei dem unermüdlichen Kampf um die endgültige Gestaltung seiner Lehre zuzutrauen. Wir haben nur die Höhepunkte dieser Entwicklung mit Marksteinen versehen; die Wissenschaftslehren von 1794, 1801 und 1812. Von ihnen aber haben wir nachgewiesen, was wir nachweisen wollten: daß ihre Verschiedenheit der Grund ihrer Einheit, und ihre Einheit der Grund ihrer Verschiedenheit ist.

Der innere Zusammenhang der Idee in Thesis, Antithesis, Synthesis bringt uns auch noch ein letztes Mal auf Spinoza, Leibniz und Kant, — dieser mit Fichte in eins genommen — zurück. Nicht nur, daß wir die Begriffe, die wir auf diesen Stufen der Genesis antrafen, jetzt in ihrem Wesen sicher durchschauen; — etwa auf dem Standpunkt der Thesis das Verhältnis der Prädikate des Seins, Einfachheit, Ganzheit, Unendlichkeit; auf dem Standpunkt der Antithesis, das der Prädikate des Daseins, Nichts, Teilbarkeit, Werden; und schließlich, auf dem Standpunkt der Analysis das Verhältnis der Prädikate des Soseins; objektiv: Bild, absolute Akzidentialität des Bildes, Leben; subjektiv: Zeit, Raum, Einbildungskraft; denn sie alle verhalten sich zueinander wie Thesis, Antithesis, Synthesis; — nein auch, daß wir manche, bei jenen Denkern zurückgebliebene Dunkelheit mit einem Schlage zu erhellen vermögen; so das Problem der unendlich vielen Attribute bei Spinoza; das Problem des Verhältnisses der Monaden zu Gott bei Leibniz; und schließlich das Problem der sinnlichen Anschauung bei Kant. Alle diese Probleme erweisen sich unter dem Gesichtspunkt der Idee als ein und dasselbe Problem, nämlich als das Problem der Freiheit, nur durch die jeweilige Stufe der Genesis verschieden in der Form seines Erscheinens.

Machen wir uns dies so deutlich wie irgend möglich. Unsere höchste Voraussetzung, deren Entfaltung dem ersten Teil unserer Arbeit oblag, war: das jede Stufe der Genesis das Ganze der Genesis enthalte. Diesen Satz zu bekräftigen, war nicht unsere Aufgabe, sondern den Begriff der Antithesis auf dem Boden der Fichteschen Philosophie zu bestimmen. Das haben wir denn auch getan, nicht ohne freilich für diese Stufe der Genesis zugleich den Nachweis zu erbringen, daß sie unserer Voraussetzung entspreche und das Ganze der Genesis tatsächlich in sich enthalte. Auf diese Weise wurden uns aber Spinoza, Leibniz und Kant, — da wir uns ja nur darauf beschränkten, sie in den Fichteschen Standpunkt einzubeziehen, — zu unselbständigen Gliedern jenes Ganzen; wir konnten sie nur insoweit berücksichtigen, als ihre Systeme zu Bestandteilen der Wissenschaftslehre geworden waren. Wenn wir jetzt auf jene Systeme zurückblicken und uns fragen, was

wohl das Fichtesche System für dieselben leiste, so ist dies nichts als ein Versuch, ihnen die geraubte Selbständigkeit mit einem gewissen Ersatz des Schadens zurückzuerstatten.

Rufen wir uns also noch einmal den kardinalen Gegensatz, in dem Fichte zu allen diesen Denkern steht, in das Gedächtnis. Spinoza definiert: unter Substanz verstehe ich das, was in sich ist und durch sich begriffen wird. Fichte wendet ein: wie ist das Sichbegreifen der Substanz möglich? und antwortet: durch Freiheit. Diese Freiheit ist weder Spinoza, noch Leibniz, noch Kant zum Bewußtsein gekommen; wir sagen: zum Bewußtsein gekommen; nicht aber, daß sie überhaupt bei ihnen ermangele; denn sodann würden wir unserer Voraussetzung widersprechen, daß der Geist in allen seinen Inkarnationen ganz und ungeteilt sei. Es kann sich also nur um eine Verschiedenheit der Form handeln, nicht um eine solche der Sache. Diese Verschiedenheit besteht nun darin, daß Spinoza, Leibniz und Kant, da sie doch nicht um die Freiheit als einer Antithesis wissen, die Freiheit auch nicht von dem Gegenstande ihres Denkens absondern, so daß sie ihnen an dem Gegenstande selbst entgegentritt. So erscheint die Freiheit dem Spinoza an dem Begriff der Substanz in der Gestalt der unendlich viele Attribute, überdunkelt ihn wie einen Himmel, den aufziehende Wolken verschleiern, und macht ihn an sich selbst widersprechend. Leibniz ist sie in dem Begriff der Monade unmittelbar gegenständlich geworden; — (der Grund, weshalb Fichte sich Leibniz letztlich doch verwandter fühlte, als Kant) — aber er verliert den Himmel vor den Wolken, wenn es uns erlaubt ist das Gleichnis umzukehren. Die Freiheit ist aber niemals Gegenstand, sondern Subjekt; so ist der Begriff von unendlich vielen Monaden im Widerspruch zu dem schlechthin Einen, Gott. Bei Kant ist die Freiheit ihrem wahren Begriffe ganz nahe; die Formen der Anschauung Raum und Zeit sind nicht Gegenstände, sondern Bedingungen der Sinnlichkeit. Daß Kant selbst diese Bedingungen dennoch wieder gegenständlich genommen hat, wird dadurch bewiesen, daß er außer Raum und Zeit andere, also der Möglichkeit nach unendlich viele Formen sinnlicher Anschauung für möglich gehalten hat. In allen diesen Fällen ist die fälschlich in das Objekt geworfene Freiheit die Ursache, daß die

Organisation unseres Geistes der Unfähigkeit, den Gegenstand voll zu erfassen, bezichtigt wird. Erst Fichte erkennt mit dieser Ursache zugleich den echten Begriff der Freiheit, d .i. die Freiheit als Subjekt, als Setzen, Quantitieren usw., Begriffe, die, auf den Gegenstand übertragen, diesen nicht nur in ein Mannigfaltiges verwandeln, sondern ihn auch durch eine nicht gegebene, aber als gebbar gedachte, unendliche Mannigfaltigkeit begrenzt erscheinen lassen. Diesen rein äußerlichen Schein an den Begriffen seiner Vorgänger fortgenommen zu haben, ist die Gerechtigkeit, die einem Spinoza, Leibniz und Kant aus der Fichteschen Philosophie widerfährt.

Während nun Spinoza, Leibniz, Kant den inneren Zusammenhang der Ideen nach der objektiven Seite repräsentieren, so repräsentieren Maimon, Jacobi, Reinhold denselben Zusammenhang nach der Seite der Subjektivität. Es ist nicht schwer, in den Bestimmungen der Idee als Thesis, Antithesis, Synthesis oder Identität, Totalität, Dualität die drei Hauptstücke der transzendentalen Dialektik der Kritik der reinen Vernunft wiederzuerkennen. Es bleibt nun eine Merkwürdigkeit, daß nicht nur die bestimmte Folge jener Hauptstücke, die nacheinander behandeln Seele, Welt und Gott, in der Entwicklung der Wissenschaftslehre wiederkehren; sondern auch, daß diese Folge geschichtlich zwischen Kant und Fichte vermittelt hat. Denn Salomon Maimon faßte die Kantische Philosophie unter das Seelenproblem, Heinrich Jacobi unter das Weltproblem, Leonhard Reinhold aber faßte sie unter das Gottesproblem. Diese Denker sind alle drei von Fichte hochgeschätzt worden; sie rechnen unter seine Vorgänger im engeren, wie Spinoza, Leibniz, Kant unter seine Vorgänger im weiteren Sinn. Leider müssen wir an dieser Stelle darauf Verzicht tun, die reiche Verschnürung dieser neuen Kette und ihre Spiegelung in der Entwicklung der Fichteschen Wissenschaftslehre darzustellen. Etwas Neues würden wir aus ihr für den Begriff der Antithesis nicht gewinnen. Nur werden wir durch sie auf eine noch tiefere Gesetzmäßigkeit des Geistes hingeführt, als wir sie nach allem Bisherigen auszusprechen wagten; eine Gesetzmäßigkeit, deren allgemeine Grundzüge zu erkennen der Hegelschen Philosophie vorbehalten war.

Auf die Einsicht in die Identität von absolutem Ich und absolutem Sein, oder in unserer Terminologie, von der Thesis in der Antithesis und der Thesis außer der Antithesis, ist Fichte alles angekommen, wenn er in der Darstellung von 1801 sagt: „Zu diesem absoluten Wissen kommt es nun nur unter Bedingung des absoluten Seins — eben im Wissen selbst; und so gewiß dieses Wissen ist, ist in ihm das absolute Sein. Und so ist das absolute Sein und Wissen vereinigt, jenes geht in dieses ein und geht auf in der Wissensform, diese eben damit zur absoluten machend. Wer dies verstanden hat, ist aller Wahrheit Meister, und für ihn gibt es kein Unbegreifliches mehr" (II, 153). Diese Identität von Ich und Gott, absoluten Wissen und Sein, ist aber, wie Hegel zu sagen pflegte, keine abstrakte und von Verschiedenheit freie, sondern eine spekulative. Dennoch drohte Fichte den Vater zu verlieren zugunsten des Sohnes; hierin liegt die Subjektivität seiner Philosophie gegenüber der Hegelschen. Was aber Fichte nur drohte, dem fiel Hegel begegnend zum Opfer; er verlor den Sohn zugunsten des Vaters. Bei Fichte, wenn wir so sagen dürfen, ist das Subjekt absolut, bei Hegel aber das Absolute Subjekt; es ist die Philosophie der Objektivität, die von hier ihren Ausgang nimmt.

Durch diesen Sprung in das absolute Ich und dieses sein Verschwinden im absoluten Sein brennen wir die Fichtesche Philosophie zu Asche; wir stehen hart an der Grenze, wo eine unbekannte, noch vermummte Gestalt unser wartet und uns die Hand reicht, um uns nunmehr sehenden Auges durch das Leben zu führen. Bisher haben wir die Fichtesche Philosophie als eine Rezeption der Systeme Spinozas, Leibnizens und Kants betrachtet; jetzt dagegen nehmen wir sie als eine Antizipation der Philosophie Hegels. Die Elemente haben wir in der Form der Subjektivität alle beisammen; wir brauchen diese Form nur zu objektivieren, um jene Gestalt ihrer Vermummung zu entreißen und ihren ganzen Reichtum vor uns auszubreiten.

Das Schema der Fünffachheit: Thesis, Antithesis, Analysis, Synthesis, Thesis, wie wir es im dritten Abschnitt des ersten Teils aufgestellt haben, war ein in sich geschlossener Regressus auf die vorausgesetzten

Bedingungen der Thesis. Spinoza war der Anfang; sein Gegenstand war die Thesis, das absolute Sein. Leibniz besann sich auf die Bedingung der Thesis; dadurch wurde ihm die Antithesis, das Dasein, Gegenstand. Kant entdeckte die Analysis, die Bedingung der Antithesis; auf diese Weise wurde der Gegenstand seiner Philosophie das Bewußtsein. Fichte griff auf die Bedingungen des Bewußtseins zurück, so tauchte das Selbstbewußtsein, die Synthesis, als Gegenstand vor ihm auf. Die Bedingung des Selbstbewußtseins aber war die Thesis; nicht zwar das absolute Sein, sondern das absolute Ich. Auf diese Bedingung haben wir in dem fünften Abschnitt des zweiten Teils reflektiert, ohne sie zu objektivieren; jetzt holen wir diese Objektivation nach; so gelangen wir zu Hegel; sein Gegenstand ist das absolute Ich, oder das Absolute als Subjekt; nicht zu verwechseln mit Fichte, bei dem das absolute Ich nie Gegenstand, sondern immer nur Zustand, Bedingendes, nie Bedingtes, war. Nicht die Thesis außer dem Wissen, sondern die Thesis innerhalb des Wissens wird in der Hegelschen Philosophie gegenständlich; das Sein Spinozas erhält durch Hegel die Bestimmung des Geistes. Die Linie schließt sich zum Kreise, in dem ihr Ende in den Anfang zurückgeht; der beschriebene Regressus wird zum Symbol der Ewigkeit; die Schlange, welche sich in den Schwanz beißt.

Die Folge dieser Objektivation des absoluten Ich ist die Hegelsche Philosophie; sie bestimmt ihren Charakter erstens als Philosophie des objektiven Geistes oder schlechthin der Objektivität; zweitens aber bestimmt sie ihre Lehre von Selbstbewegung des Begriffes, oder, was dasselbe ist, der Sache; mit einem Wort, ihre dialektische Methode.

Was den ersten Punkt angeht, so kann der Geist nicht das Absolute werden, weil er aus der Form des Wissens nicht herauszutreten vermag; er ist sonach nur objektiv, und dies unterscheidet Hegel wesentlich von Spinoza. Das Absolute ist bei ihm nur die Grenze der Objektivität, nicht mehr und nicht weniger. Hegel wird also von dem Vorwurf eines Mangels an intellektueller Anschauung des Wissens, den Fichte gegen Spinoza und Schelling erhob, nicht getroffen. Da nun das absolute Ich es ist, welches in der Form der Objektivität erscheint, wird die Erschei-

nung selbst zu einer unabhängigen und freien. An der Stelle, wo bei Fichte das absolute Ich war, bleibt schlechthin nichts; denn mit dem absoluten Ich war der Regressus auf die Bedingungen der Thesis ein für alle Male beendet. Wird das absolute Ich nun abermals objektiviert, so bekommen wir einen absoluten Gegenstand; das ist ein Gegenstand, der durch keine irgendwie geartete Zuständlichkeit mehr bedingt ist, nicht einmal durch eine noch so leer und abstrakt gedachte transzendentale Einheit der Apperzeption. Die Fichtesche Philosophie läßt sich der Hegelschen Philosophie gegenüberstellen als Philosophie des Zustandes der einer Philosophie des Gegenstandes; denn während bei Fichte alles Gegenständliche in der reinen Zuständlichkeit des absoluten Ich versinkt, so geht bei Hegel alle Zuständlichkeit in der Objektivität des Geistes unter. Die Hegelsche Philosophie ist im strengsten Sinne des Wortes eine subjektlose Philosophie, ja, die subjektlose Philosophie schlechthin.

Aus der Ungeheuerlichkeit dieser Konsequenz wurde die Angst des modernen Menschen geboren; nahezu hundert Jahre sind vergangen, ohne daß es gelang einen Weg aus dem Labyrint zu bahnen, in welchem sich das Subjekt gefangen sah. Die Philosophie von Hegel bis zur Gegenwart steht im Zeichen dieser inneren Unruhe, die mit Kierkegaard anhebt; ihre Darstellung ist dem dritten Teil dieser Arbeit vorbehalten.

Was den zweiten Punkt angeht, so ist er eine bloße Folge aus dem ersten. Das Ich, bei Fichte Subjekt, war nicht nur Freiheit, sondern auch Tätigkeit. Seine Objektivitation ergibt sonach nicht nur einen absoluten Gegenstand, sondern dieser Gegenstand selbst erweist sich als ein durch und durch Tätiges, ein Tun. Das Gesetz dieses Tuns wird zur Selbstbewegung des Gegenstandes, oder seiner Dialektik; und diese Dialektik ist ein Sichselbstbestimmen der Sache durch den Dreitakt Thesis, Antithesis, Synthesis. Wir brauchen den Sinn dieser Begriffe hier nicht von Neuem zu entwickeln; wir erinnern nur daran, — und dies kann nicht oft genug geschehen — daß mit der Thesis nicht ein Kreis mit endlichem, sondern ein solcher von unendlichem Radius gesetzt ist. Deshalb kann die Antithesis als Negation der Thesis niemals ein Uebergehen von dem Einen zu dem Anderen, das

außer der Thesis zu suchen wäre, bedeuten. Außer der Thesis ist nichts; dabei bleibt es nun für immer; denn wie könnte es uns sonst einerseits mit der Aufhebung des Widerspruches von Sein und Dasein durch das Setzen des Ich ernst gewesen sein, und wie könnten wir andererseits die Behauptung für uns in Anspruch nehmen, den Begriff des Absoluten nicht doch gebrochen zu haben? Das Andere, und das Uebergehen zu ihm, ist nur das Setzen der Thesis als Antithesis, d. h. Eines und dasselbe in der Bestimmung des Anderen.

Der Begriff der Heterothesis, den Rickert neuerdings gegen Hegel ins Feld geführt hat (besonders in „das Eine, die Einheit und die Eins", Logos, 1912/13, Bd. II, 26—78; 2. Aufl. 1924), ist sonach ein Streich in die Luft; denn einen solchen Uebergang zu behaupten, ist Hegel nicht eingefallen. Hätte Hegel mit seiner Antithesis das gemeint, was Rickert darunter versteht, dann würde es seinem Scharfsinn wenig Ehre machen, wenn er nicht selber auf die Heterothesis gekommen wäre. Die Kampfansage der Heterothesis beruht infolgedessen auf einer Verkennung der Sache des Gegners. Im günstigsten Fall ließe sich in dieser Herausforderung eine Palastrevolution innerhalb des Hegelschen Systems selber sehen; die Empörung eines einzelnen Gliedes gegen die übrigen. Aber die Opposition der Glieder untereinander ist es gerade, die in der Hegelschen Philosophie vorgesehen ist, und anstatt sie zu widerlegen, erhält sie vielmehr durch diese eine Bestätigung. So durfte Dilthey mit Recht vermuten, daß Rickert einmal bei Hegel enden würde (a. a. O. 2. Aufl. Seite 87). Aber wenn Rickert selbst auch keinerlei Anstalten dazu gemacht hat, so zeigt diese Entwicklung sich doch wenigstens an seiner Schule (Vgl. Kroner: Anschauung und Denken. Kritische Bemerkungen zu Rickerts heterothetischen Denkprinzip. Logos, 1924/25, Bd. XIII, 90/127.).

Die Hegelsche Philosophie gibt sich notwendig als ein Kreis von Kreisen; als ein Bestimmen der Identität durch Thesis, Antithesis, Synthesis, und als ein abermaliges Bestimmen dieser so bestimmten Identität durch Thesis, Antithesis, Synthesis. Es bleibt aber immer ein und derselbe Kreis mit unendlichem Radius; die vielen Kreise sind in Wirklichkeit ein Kreis. Eins ist Vieles und Vieles ein; absolute Identität und absolute Verschiedenheit

sind absolut identisch; es ist die Erfüllung jener höchsten Forderung, von der wir sagten, daß sie an das Denken gestellt werden müsse, weil ohne ihre Befriedigung alles Denken hohl und unfruchtbar bleibe.

Alles in Allem haben wir nunmehr bewiesen, daß die Wissenschaftslehre nicht nur ein Wiederaufnehmen von Spinoza, Leibniz und Kant, sondern ebenso ein Vorwegnehmen Hegels ist. Damit ist der fünffache Regressus Thesis, Antithesis, Analysis, Synthesis, Thesis, gewahrt und unsere Aufgabe, den Begriff der Antithesis bei Fichte durch eben diesen Regressus zu bestimmen, gelöst. Wir schließen diesen Teil mit den ergreifenden Worten ab, die Fichte am Schluß der Wissenschaftslehre von 1801 über die von ihm trotz bitterer Erfahrungen als Pflicht empfundene Berufung, seine Lehre zu verkünden, gesprochen hat: „Nicht mit der Absicht, daß sie, heute oder morgen von diesem oder jenem begriffen werde, denn da würde sicher irgendein egoistischer Zweck gewollt, sondern sie werde unbefangen hingeworfen in den Strom der Zeit, bloß damit sie eben da sei. Fasse und verstehe sie, wer da kann; verdrehe und schmähe sie, wer sie nicht gefaßt; dies als ein Nichts, soll gleichgültig sein dem, der sie ergriffen hat und von ihr ergriffen ist. Nachdem ich dies, nicht über meine Gesinnung, — denn von irgend einem empirischen Ich ist in der Wissenschaftslehre nicht die Rede — sondern über die schlechthin gebührliche Gesinnung gesagt habe, schließe ich und empfehle Ihnen die Wissenschaft“ (II, 162, 163).

Benutzte Schriften

1. S. Berger: Ueber eine unveröffentlichte W. L. Fichtes, Marburg 1918. Dissertation.
2. J. E. Erdmann: Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neueren Philosophie. Leipzig, Riga, Dorpat 1834—1835. Band I—III.
— Grundriß der Geschichte der Philosophie. Berlin 1896. 4. Auflage.
3. R. Falckenberg: Geschichte der neueren Philosophie, Leipzig 1927. 9. Auflage.
4. J. G. Fichte: Sämtliche Werke. Berlin 1845—1846. Bd. I—VIII.
— Nachgelassene Werke. Bonn 1834—1835. Bd. I—III, zitiert als Bd. IX—XI der gesammelten Werke.
5. K. Fischer: Fichtes Leben, Werke und Lehre. Heidelberg 1914. 4. Auflage. Geschichte der neueren Philosophie. Bd. VI.
6. N. Hartmann: Die Philosophie des deutschen Idealismus. Berlin und Leipzig 1923. I. Teil: Fichte, Schelling und die Romantik.
7. G. W. F. Hegel: Glauben und Wissen, oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie. Berlin 1832. Werke Bd. I.
8. M. Heidegger: Kant und das Problem der Metaphysik. Bonn 1929.
9. H. Hielscher: Denksystem Fichtes. Berlin 1913.
10. E. Hirsch: Fichtes Religionsphilosophie im Rahmen der philosophischen Gesamtentwicklung Fichtes. Göttingen 1914.
— Christentum und Geschichte in Fichtes Philosophie. Tübingen 1920.
— Die idealistische Philosophie und das Christentum. Gütersloh 1926.

11. W. Kabitz: Studien zur Entwicklungsgeschichte der Fichteschen Wissenschaftslehre aus der Kantischen Philosophie. Berlin 1902.
12. J. Kant: Kritik der reinen Vernunft. Nach der ersten und zweiten Original-Ausgabe neu herausgegeben von Raymund Schmidt, Leipzig 1926. Philos. Bibl. Bd. 37a. Die übrigen Schriften sind zitiert nach der Akademie-Ausgabe.
13. D. H. Kerler: Die Fichte-Schellingsche Wissenschaftslehre. Ulm 1917.
14. R. Kroner: Von Kant bis Hegel. Tübingen 1921. Bd. I.
— Anschauung und Denken. Kritische Bemerkungen zu Rickerts heterothetischen Denkprinzip. Logos Bd. XIII.
15. E. Lask: Fichtes Idealismus und die Geschichte. Tübingen 1914. 2. Auflage.
16. J. H. Löwe: Die Philosophie Fichtes. Stuttgart 1862.
17. F. Medicus: J. G. Fichte. Dreizehn Vorlesungen. Berlin 1905.
— Fichte. In Große Denker, herausgegeben von Aster, Leipzig 1911. Bd. II.
18. Platon: Parmenides. Uebersetzt von Friedrich Schleiermacher.
19. H. Rickert: Fichtes Atheismusstreit und die Kantische Philosophie. Berlin 1899.
— Das Eine, die Einheit und die Eins. Bemerkungen zur Logik des Zahlbegriffs. Heidelberger Abhandlungen 1924. 2. Auflage.
20. L. Stein: Leibniz und Spinoza. 1890.
21. F. Ueberweg: Geschichte der Philosophie. Dritter Teil. Berlin 1924. 12. Auflage. Vierter Teil. 12. Auflage 1923.
22. W. Windelband: Geschichte der neueren Philosophie. Leipzig 1911. 5. Auflage. Bd. I und II.
23. M. Wundt: Fichte. Stuttgart 1927.
— Fichte-Forschungen. Stuttgart 1929.

Lebenslauf

Am 3. März 1907 wurde ich in Königsberg i. Pr. geboren. In Bad Kissingen kam ich 1914 zur Volksschule und ging 1917 in die dortige Realschule über. 1918 wurde ich in Karlsruhe Kadett. 1920, nach Auflösung des Korps, wurde ich der Staatlichen Bildungsanstalt in Naumburg a. S. zugewiesen. An dieser Schule, einem Reform-Realgymnasium, machte ich 1927 das Abitur.

Der Gedanke an den Besuch der Hochschule lag mir zunächst fern. Die Studienstiftung des Deutschen Volkes, die mir die Durchführung des Studiums zu gewährleisten versprach, brachte ihn mir erst nahe. Die Verantwortung vor der Nation, die mir damit auferlegt wurde, ließ meine Neigungen zur Pflicht werden.

In Berlin studierte ich Philosophie; daneben Kunstgeschichte und Deutsch. Berlin verließ ich nur einmal, im Sommer 1928, um auch in Königsberg, meiner Heimatstadt, ein Semester lang zu studieren.

Die in mich gesetzten Erwartungen nicht zu enttäuschen, soll mein Bestreben sein.

Meiner Lehrer, der toten und lebenden, gedenke ich in Ehrfurcht.